

Ironiens tænker:
tænknings ironi

I serien TEORI & ÆSTETIK er hidtil udkommet

1.
Tæt på teksten
8 tekstanalyser
Redigeret af Tania Ørum.
1994.
 2.
Musicals
Storbyscene og drømmerum
Af Michael Eigtved
1995.
 3.
Filosofisk æstetik
Fra Baumgarten og Kant til Heidegger
og Adorno
Af Sverre Raffnsøe
1996.
 4.
Filmlyd & filmmusik
Fra klassisk til moderne film
Af Birger Langkjær
1996.
 5.
Eftermæle
En studie i den danske dødedigtning fra
Anders Arrebo til Søren Ulrik Thomsen
Af Sune Auken
1998.
 6.
Sandhedens maskespil
En analyse af Federico García Lorcas
sene lyrik, 1929-36
Af Henrik Rasmussen
1997.
 7.
Ekfraser
Gunnar Ekelöfs billedbeskrivende digte
Af Annette Fryd
1999.
 8.
Litterære verdensbilleder
Menneske og natur hos Solvej Balle,
Merete Pryds Helle og Niels Lyngsø
Af Jakob Hansen
2000.
 9.
Den lyttende tilskuer
Perception af lyd og musik i film
Af Birger Langkjær
2000.
 10.
Flugtlinier
Om Deleuzes filosofi
Red.: Mischa Sloth Carlsen, Karsten Gam
Nielsen og Kim Su Rasmussen
2001.
 11.
Spilletets kunst:
Følelser i film
Af Johannes Riis
2002.
- Kommende titler:
13.
Storbyens billeder:
Fra industrialisme til informationsalder
Af Anne Ring Petersen
2002
 14.
Friedrich Schlegel og hermeneutikken
Fragmenter af en teori om forståelsen
Af Jesper Gulddal
 15.
Formationer i europæisk romantik
Af Marie Louise Svane

Jacob Bøggild

Ironiens tænker:
tænkningens ironi

Kierkegaard læst retorisk

e-Bog

Museum Tusulanums Forlag

Københavns Universitet 2002

[e-bog – 2004]

Jacob Bøggild: Ironiens tænker: tænkningens ironi. Kierkegaard læst retorisk; e-bog

© Museum Tusulanums Forlag 2004

Forlagsredaktion: Marianne Koch Nielsen og Steffen Jørgensen

Layout og sats: Pernille Sys Hansen

Sat med Minion

Trykt hos Narayana Press, Gylling

ISBN 87 635 0031 0

ISSN 1604 3014

Uændret gengivelse i pdf-format af den trykte bog:

Jacob Bøggild: Ironiens tænker: tænkningens ironi

© Museum Tusulanums Forlag 2002

Forlagsredaktion: Marianne Koch Nielsen og Steffen Jørgensen

Layout, sats og omslag: Pernille Sys Hansen

Sat med Minion

Trykt hos Narayana Press, Gylling

ISBN 87 7289 734 1

Omslagsillustration: Napoleon vandrende over sin grav. Det Kongelige Bibliotek. Dette fikserbillede af Napoleons grav, hvor omridset af Napoleon aftegnes negativt mellem træerne, bruger Kierkegaard som et billede på ironien i sin disputats Om Begrebet Ironi.

Udgivet med støtte fra Nordea Danmark Fonden

Statens Humanistiske Forskningsråd

Bogen udkommer som bind 12 i serien Teori & Æstetik

ISSN 0908 8865

Museum Tusulanums Forlag

Njalsgade 92

DK-2300 København S

www.mtp.dk

For inspirerende diskussioner og konstruktiv kritik vil jeg gerne takke Søren Baggesen, Anne Birgitte Richard, Jørgen Bonde Jensen og Joakim Garff. Søren Kierkegaard Forskningscenteret gav mig meget mere end blot husly under arbejdet med bogen. Nordea Danmark Fonden og Statens Humanistiske Forskningsråd takker jeg for økonomisk støtte til udgivelsen. En særlig tak går til Arne Melberg, hvis generøsitet er vanskelig at sætte ord på.

Indhold

7 Forord

Første del: Ironien

- 19 „Af Drengene vil jeg ikke dømmes“
1. *Disputatsens reception* 20 · 2. *Den disputerende Kierkegaard* · 24
- 31 Den marginale ironiker
1. *Ironi og subjektivitet* 32 · 2. *Ironikerens endeligt* 37 ·
3. *Den marginale ironiker* 42
- 47 Den reversible ironi
1. *Det sokratiske-platoniske både/enten-eller/og* 47 · 2. *Ironi og spekulativ ironi* 54 · 3. *Staten, det er mig!* 58 · 4. *Eksekutiv og kontemplativ ironi* 62 · 5. *Den beherskede ironi* 64
- 73 „Hvis jeg nu ikke var fra Attika“
1. *Der Fall Schlegel* 75 · 2. *Ironiens dialekt* 79 ·
3. *Det romantiske fragment* 84

Anden del: Marginaliteten

- 91 Kunsten at skrive efterladte papirer
1. *Fragmentet i Enten-Eller* 92 · 2. *Det interessante* 95 ·
3. *Essayet om det tragiske* 98 · 4. *Spejlkabinettet* 103 ·
5. *Exeunt* 105
- 109 Kvindens evige ironi
1. *Den (alt for) kønne figur* 110 · 2. *Det (alt for) svage køn* 113 · 3. *Den reflekterede og den ureflekterede forfører* 117 ·
4. *Solen og viften* 121 · 5. *Kvindens rolle i den patriarkalske tekst* 126 · 6. *Gendigtningerne* 130
- 137 Martyriets dialektiske spids
1. *Sokrates – martyr?* 138 · 2. *Søren Kierkegaard – martyr?* 140 ·
3. *H. H. – martyr?* 144

Tredje del: Reversibiliteten

- 157 Dén, der graver en grav...
1. Napoleons grav 158 · 2. Sprogets grav 161 ·
3. Lessings grav 168
- 173 Chiasmens kors – korsets chiasmer
1. Den dobbelte approksimation 174 · 2. Approksimation og
reciprocitet 182 · 3. Indøvelse i paradokset 187 ·
4. Slangens retorik 192

Fjerde del: Synspunktet

- 199 Det bedrageriske „Bedrag“
1. Den sunde skepsis 200 · 2. Det bedrageriske „Bedrag“ 203 ·
3. Den strengeste form 207 · 4. Dæmonien 212
- 217 Skriftens Gave
1. Styrelsens part 218 · 2. Pengene eller livet! 223 ·
3. „Naar engang min Elsker kommer“ 232
- 237 Noter
- 271 Referencer

Forord

At skrive et Forord er ligesom at hvæsse Leen, ligesom at stemme Guitaren, ligesom at snakke med et Barn, ligesom at spytte ud af Vinduet. Man veed ikke, hvorledes det gaaer til, Lysten kommer paa Een, Lysten efter at skrive et Forord¹

Således skriver Nicolaus Notabene i *Forord*, hvilket man nok bør bide mærke i. Notabene bemærker i hvert fald selv: „At skrive et Forord er ligesom at have gjort noget, der berettiger til at fordre en vis Opmærksomhed“. Og opmærksomhed får det i og med, at jeg begynder med at fremmane Notabene, Kierkegaards måske mest besynderlige pseudonym, som nok er et par refleksioner værd. Kierkegaard gjorde selv opmærksom på, at hans pseudonymer var fremdigtede *forfattere*, hver med deres stil og personlighed, der ikke havde det fjerneste at skaffe med hans egen. Hvilken type er Notabene da? Jo, han er noget så sært som en forfatter, der, efter overenskomst med sin kone, som anser litterære aktiviteter for at være synonymt med utroskab, *kun* skriver forord – en sådan skribentmæssig aktivitet kan lige akkurat accepteres! Heldigvis kan Notabene godt forbinde denne form for virksomhed med en højere nødvendighed. I den filosofiske litteratur, Notabene *kunne* tænkes at have de indledende linjer af forordet til Hegels *Phänomenologie des Geistes* i tankerne, har man ofte nok i forord harcelleret over et forords principielle overflødighed, hvorfor Notabene fornuftigt nok foreslår følgende: „kan Forordet og Bogen ikke spændes med hinanden, saa lad den Ene give den Anden Skilsmissebrev“ (5, 198). For at redde sit ægteskab vælger Notabene altså at effektuere skilsmissen. Hvorved han vier sit litterært set produktive liv til at skrive tekster, som kunne synes overflødige.

I *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* omtaler Søren Kierkegaard til gengæld sig selv, forstået som indbegrebet af sit værk, som en overflødig-

hed. Og det er jo bemærkelsesværdigt. Notabene synes, under indflydelse af sin kone, at have accepteret udelukkende at bedrive forordets marginale og filosofisk set overflødige genre. Han må derfor siges at være en noget marginaliseret forfattereksistens. Lige så marginaliseret må Kierkegaard have ment at være, eftersom han udnævnte sig selv og sit værk til at være overflødheder. Og som Sylviane Agacinski, en af de forholdsvis få, der har ofret lidt tid på *Forord*, har bemærket, har Kierkegaard muligvis ikke skrevet andet end forord. Hvilket, romantisk talt, kunne sidestilles med fragmenter. Et romantisk fragment er, som jeg skal redegøre for senere, et brudstykke af en helhed, der endnu ikke lader sig repræsentere eller måske endda endnu ikke eksisterer, og som det derfor ikke kan garanteres nogensinde vil manifestere sig. I denne forstand er det romantiske fragment et forord, som stadig venter på den tekst, som det indvarsler. Muligvis har det endda allerede modtaget et skilsmissebrev fra samme tekst. Muligvis er det totalt overflødig. Muligvis er Kierkegaard ikke så lidt af en romantiker.

Kierkegaard har også givet udtryk for, at han i sit værk har blandet spøg og alvor på en måde, så det tilsyneladende spøgefulde er det alvorlige, og omvendt. Hvorfor man hellere må tage *Forord*, hvis undertitel lyder: „Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid og Leilighed“, alvorligt. Som bekendt skrev Kierkegaard for „hiin Enkelte“, for den enkelte, isolerede subjektivitet. Og det var bestemt alvorligt ment. At man i samtidens satire gjorde ham til ét med denne formulering og således forvandlede ham til et stykke sprog, et motto, var han nærmest stolt af. Men nu kan „Enkelte“ jo både optæde i ental og flertal, som „hiin“ og som flere. Hvilket Notabene gør opmærksom på med sin undertitels „enkelte Stænder“. Han skriver stadig for det partikulære, for „enkelte“, men også for „Stænder“, pluralis. Hvorfor blander pluraliteten sig i foretagendet, når nu Kierkegaard og hans øvrige pseudonymer sætter *den* enkelte som kategorien *per se*? Hvad er nu spøg og hvad er alvor?

Måske skulle man betænke Kierkegaards villighed til at dele skæbne med Notabene, til at blive reduceret til et stykke sprog. Et notabene er jo et navneord, der betegner en kritisk anmærkning. Så mens Notabene på den ene side er en personlighed, der qua sit navn gør opmærksom på sig selv, på sin individualitet, er hans egennavn i realiteten blot et fællesnavn. Hans individualitet opluges af sprogets almenhed, dets generalitet. I denne forstand er Notabene egentlig anonym. Ja, hans initialer, N. N., må siges på det

nærmeste at være den inkarnerede anonymitet. En vis anonymitet har også Kierkegaard påtaget sig, både ved beredvilligt at lade sig forvandle til et motto og ved at spalte sig op i en imponerende serie pseudonymer. Legen med det særegne og det almene, det specifikke og det generelle eller universelle, er i det hele taget et typisk træk ved Kierkegaards forfatterskab. Og den er snævert forbundet med ironien. Ironien sætter ifølge Kierkegaard i *Om Begrebet Ironi* den enkelte, subjektiviteten *an sich*. Men den sætter også spørgsmåltegn ved det enkeltstående. For eksempel ved at sætte det i citationstegn og dermed understrege dets gentagelighed. Eller ved at fordoble det og spalte det op. Hvad er nu partikulært og hvad universelt? Hvad er, når det kommer til stykket, et stykke sprog?

Kierkegaard og hans pseudonymer stiller i det hele taget flere spørgsmål, end de besvarer. Og det gør de, fordi de kommunikerer indirekte. Og dermed, kunne man tilføje, ironisk. Dette kommer for eksempel til udtryk ved, at Kierkegaard stiller spørgsmålstegn ved sin egen forfattermæssige autoritet, når han udgiver sine tekster under pseudonym. Han sår i realiteten tvivl om, hvad tekstuel autenticitet er for en størrelse. Den pseudonyme tekst er ikke længere et transparent medium for den skrivende, men gør opmærksom på sig selv – på sin tekstualitet. Dette er en af de måder hvorpå Kierkegaard, som han siger, tilbagekalder sin tekst. Et af hans pseudonymer, Johannes Climacus, omtaler tilbagekaldelsen på denne måde i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*: „saaledes indeholder hvad jeg skriver tillige en Efterretning om, at Alt skal forstaaes saaledes, at det er tilbagekaldt; at Bogen ikke blot har en Slutning, men ovenikjøbet en Tilbagekaldelse. Mere kan man da hverken forlange forud eller bag efter“ (10, 280). Men det tilbagekaldte er jo ikke uskrevet, det står der stadig væk. Den tilbagekaldende forfatter må med Pilatus sige: „Hvad jeg skrev, det skrev jeg“. Blot tilføjer han: ‘Men jeg står ikke nødvendigvis inde for det; ansvaret er dit, kære læser. Spillet er ikke ude endnu, måske knap nok begyndt’. Noget sådant synes Kierkegaard i hvert fald at sige, når han hævder, at han meddeler sig indirekte af hensyn til læseren, for at denne skal kunne forholde sig til teksten i frihed. En sådan form for meddelelse, påstår han videre, er maieutisk. Som en art jordmoder vil denne indirekte meddeler forløse sin modtager, hjælpe ham til at føde sig selv på ny, blive kristen i alvorlig forstand.

Man skulle ellers tro, at noget sådant var den hellige skrifts privilegium. Det er det sådan set også. Som Johannes Climacus sammesteds har skrevet:

„Thi ingen *anonym* Forfatter kan listigere skjule sig, og ingen Maieutiker omhyggeligere unddrage sig det ligefremme Forhold end Gud“ (9, 203, min kurs.). Men Gudens skrift vil Climacus, samt hans ophav, Søren Kierkegaard, gerne gå i bedene på dette punkt. Hvilket altså *ikke* er ensbetydende med, at man ligefremt meddeler sig med guddommelig autoritet. Nej, man skriver forord og tilbagekalder. Man anonymiserer og marginaliserer sig. Man unddrager sig og er listig. Man forfører faktisk.

„Et forord er en Stemning“ (5, 199), hedder det også hos Notabene. Og en stemning kan man altid bryde – for derefter at anslå en ny. Ironikeren, siger Kierkegaard, kan altid frit begynde forfra. Ironikeren er ikke forpligtet på noget – da højst på det sprog, som hans ironi ikke kunne eksistere foruden. Et løsrevet forord turde således være ironikerens genre par excellence. Det er altid lige begyndt på en frisk. Frit og frejdigt. Hvilket også, ifølge samme Climacus, er et spørgsmål om stil: „kun Den har egentlig Stiil, der aldrig har noget Færdigt, men hver Gang han begynder „rører Sprogets Vande“, saa det meest dagligdagse Udtryk for ham bliver til med nyfødt Oprindelighed“ (9, 74). Men omvendt tilkendegiver Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger*, at „dette er just Alvor, aandeligt forstaaet at kunne vedblive denne i Alvor opbyggelige Spøg, at lege Fremmed med det gamle Bekendte“ (12, 204). Vi må således, hvis ellers der er fodslag mellem Climacus og Kierkegaard, formode, at der er en paradoksal *Verfremdung* forbundet med dén begyndelse, som er den nyfødte oprindeligheds. Igen udfordres vores vante forestillinger om, hvad identitet er for en størrelse. Og igen får vi et eksempel på, hvad jeg i det følgende skal forsøge mig med at fremlæse som en særegen chiasmisk reversibilitet i den kierkegaardske tekst. Men hvorfor og hvorledes læser jeg egentlig?

Kierkegaards tekster er kort sagt som et spil, man opfordres til at deltage i. Mit overordnede formål med nærværende undersøgelse er at diskutere hvilke præmisser dette spil finder sted på. Men det betyder ikke, at jeg vil have modtageren af Kierkegaards tekster i centrum af min undersøgelse. Eftersom dette er en litterær undersøgelse, vil mit mål først og fremmest være at undersøge, hvilke konsekvenser Kierkegaards tanker om den indirekte meddelelse, og dermed hans sprogopfattelse i almindelighed og hans begreb om ironien i særdeleshed, egentlig har for hans måde at meddele sig på; for hvordan hans tekster tager sig ud, og har til hensigt at virke på deres

læser. Det mest gådefulde ved Kierkegaard er vel egentlig hans teksters beskaffenhed. Så mit overordnede spørgsmål kunne også formuleres således: hvorfor skriver Kierkegaard egentlig så besynderlige tekster, som han gør? Dette vil jeg efter bedste evne søge at svare på ved at fokusere på to aspekter af Kierkegaards meddelelsesstrategi, som den manifester sig i hans tekster.

Det ene aspekt er den *marginalitet*, som den maieutiske forfatter efter eget udsagn må påtage sig. Denne side af undersøgelsen kunne man kalde topologisk; dens formål er at afdække hvorfra der tales i teksten, fra hvilken position den er fremskrevet (måske en a-topos, et ubestemmeligt 'afsides'). At der er en marginaliseringsproces forbundet med Kierkegaards skribentvirksomhed er naturligvis ikke i sig selv en revolutionerende opdagelse. At personen Søren Kierkegaard blev mere og mere marginaliseret i sin samtid, og efter alt at dømme satte en ære i det, kan der næppe være to meninger om. Min undersøgelse drejer sig imidlertid ikke om denne person, men om hans tekster. Marginaliteten i Kierkegaards værk opfatter jeg derfor som et *retorisk* fænomen, der er forbundet med værkets status af at være på én gang meddelt og tilbagekaldt, et fænomen som Kierkegaard også benævner dobbeltrefleksion. Således er det fortrinsvis de eksplicit tilbagekaldte værker, de pseudonyme samt disputatsen om ironien², jeg beskæftiger mig med.

Det andet aspekt, jeg interesserer mig for, er den allerede nævnte *reversibilitet*, jeg hævder gør sig gældende i hvad man kunne kalde Kierkegaards dialektik. At påstå at Kierkegaards forfatterskab er dialektisk er heller ikke et originalt bidrag til forskningen. Men det er vist aldrig blevet slået fast med et syvtommersøm i hvilken forstand, det er det. Kierkegaard er uden tvivl medskyldig i, at der hersker en vis usikkerhed på dette punkt. Ord som „dialektisk“ og „dialektik“ bruger han tilsyneladende i flæng. Af og til henviser de til en i strengere forstand filosofisk tænke måde. Men lige så ofte henviser de blot til, at noget er tvetydigt eller på anden vis svært at gribe med tanken. Ganske åbenbart er det imidlertid, at Kierkegaard er en tænker, som tænker i modsætninger, og at dette forhold har afgørende betydning for de fleste af hans teksters komposition. Men der er ikke, som i Hegels dialektik, tale om, at modsætninger lader sig ophæve eller syntetisere. Kierkegaards dialektik kunne man derfor kalde negativ – hvilket man har gjort. Dette er imidlertid kun, og jeg undskylder det lettere tautologiske i formuleringen, en negativ afgrænsning. Særkendet ved Kierkegaards dia-

lektik er reversibiliteten. Hvorfor det forholder sig således vil jeg selvsagt søge at nå frem til en forståelse af.

I realiteten er disse to aspekter, marginaliteten og reversibiliteten, to sider af samme sag. At den subjektive, maieutiske tænker må marginalisere og isolere sig, samtidig med at han ikke kan forløse sine dialektiske operationer i positive synteser, med i stedet må give efter for reversibilitetens åbenbart tvingende impuls, følger med nødvendighed af samme tænkens sprog- og dermed ironiopfattelse. Det er derfor en på sin vis brutal operation at skille aspekterne ad, men det vil forhåbentlig vise sig at være hensigtsmæssigt af hermeneutiske årsager.

Den metode, jeg har benyttet mig af, kalder jeg, i mangel af bedre, *retorisk læsning*. Kierkegaard har reflekteret mere over meddelelsen, og ikke mindst den skriftlige kommunikation, end de fleste. Og altså bestemt den nødvendige form for kommunikation som værende indirekte, ironisk. Så det retoriske, den form som meddelelsen har, er ikke noget meddelelsen uvedkommende, men en vigtig del af den. Måske endda indbegrebet af den. Dette finder jeg det imperativt at tage højde for. Uden at jeg derfor vil finkæmme Kierkegaards tekster for retoriske figurer og katalogisere dem. Min strategi vil i det hele taget være at lade Kierkegaards tekster være medbestemmende for min retoriske læsning af dem. Netop fordi Kierkegaards tekster er så reflekterede omkring deres egen retorik, som tilfældet er, læser de egentlig sig selv retorisk. Hvad jeg bestræber mig på, er at eksplicitere og kommentere dette forhold.

Når jeg kalder min metode for retorisk læsning, vil man måske mistænke mig for at være inspireret af Paul de Man. Jeg må bekende at være skyldig. Men der er immervæk kun tale om en inspiration. Anderledes kan det ikke forholde sig, når de Man ikke har udvirket nogen form for metode, som man uden mellemregninger kan overtage og operationalisere i sine egne læsninger. Hvad der gør det interessant for mig at hente inspiration hos de Man – og blandt andet også Derrida – er at en række temaer, tænkere som disse to er optaget af, såsom subjektets og tekstens status, er af så central betydning i Kierkegaards forfatterskab. Af samme årsag er det imidlertid også farligt at tro, at man uden videre kan dekonstruere Kierkegaard. Hvis man mener at befinde sig på et meta-niveau i forhold til Kierkegaards tekster, er der stor sandsynlighed for, at man aldrig kommer i nogen form

for dialog med dem og dermed rammer totalt forbi målet. At fortolke på Kierkegaards præmisser er desværre også forbundet med utallige faldgruber. Man må med andre ord være villig til at løbe visse risici.

Den værste af faldgruberne er måske, at Kierkegaard, ved at udstede skilsmissebrev imellem sig selv og sine pseudonymer, én gang for alle har vasket sine hænder i forhold til en betragtelig del af sine tekster. Oven i købet dem, hvor man vil finde de fleste af de teoretiske og filosofiske overvejelser i hans værk. Dette er højst penibelt for mig, når det netop er Kierkegaards sprog- og ironiopfattelse, som jeg gerne vil lægge til grund for min undersøgelse. Jeg benytter mig således af udsagn fra Kierkegaards pseudonyme værker på en måde, som jeg strengt taget ikke kan tillade mig. Dette er imidlertid et vilkår, som Kierkegaard konfronterer enhver af sine fortolkere med. Så jeg trøster mig, trods Kierkegaards foragt for en sådan indstilling, ved ikke at være den eneste, som i denne henseende har et problem.

Undersøgelsen falder i fire dele. Den første er betitlet *Ironien*. Her vil jeg beskæftige mig indgående med Kierkegaards nævnte disputats, *Om Begrebet Ironi*. Eftersom jeg søger at afklare Kierkegaards sprog- og ironiopfattelse, som en forudsætning for at nå frem til en forståelse af hvordan han praktiserer sin indirekte meddelelse i sine tekster, er dette værk af afgørende betydning for mig. Hvad jeg håber at bidrage med, er en påvisning af, at ironiskriftet ikke er en uvedkommende bagatel eller et kun foreløbigt og anticiperende værk i forhold til det senere forfatterskab, men at denne tekst, uanset hvad Kierkegaard selv har givet udtryk for, er fundamentet for, hvad derpå følger. Dette søger jeg ikke alene at fremlæse i min analyse af værket, men holder det bestandig in mente i de senere dele af undersøgelsen. I min læsning af disputatsen forsøger jeg også at afklare, i hvilken forstand Kierkegaard, den erklærede fjende af romantisk fantasteri og virkelighedsflugt, er romantiker. Hvilket er ensbetydende med, at jeg diskuterer Kierkegaards konception af ironien både i forhold til den af Hegel inspirerede spekulation og til den romantiske ironi, specielt Friedrich Schlegels udgave heraf. I relation til mine to temaer afdækker jeg endvidere, hvorledes ironikeren er en figur, som marginaliserer sig, samt påviser, at den dialektiske reversibilitet allerede er på færde i ironiskriftet.

Denne del består af fire kapitler. I det første, „*Af Drengene vil jeg ikke dømmes*“, behandler jeg kort både de omstændigheder, under hvilke Kierkegaard

skrev og forsvarede disputatsen, samt tekstens receptionshistorie. Det første kommer jeg ind på, fordi jeg mener disse omstændigheder peger i retning af, at Kierkegaards behandling af temaet kunne være ironisk, hvilket netop er min tese. Faktisk mener jeg, at det er meget afgørende for forståelsen af Kierkegaards værk, at man opfanger ironien, eller negativiteten, i disputatsen. Jeg vil gå så vidt som at påstå, at det er forudsætningen for at komme i den rette stemning – derfor også en kort omtale af receptionshistorien, hvor denne pointe har været meget længe undervejs.

Mit andet kapitel, *Den marginale ironiker*, diskuterer disputatsens sokratiske ironiker som en marginal figur, hvilket giver anledning til nogle overvejelser omkring det historiesyn, der anlægges i teksten. At Kierkegaard i kraft af dette historiesyn synes at distancere sig fra Hegel er i sagens natur relevant.

I det tredje kapitel, *Den reversible ironi*, forsøger jeg at få hold om den uafgørlighed, som gør sig gældende i værket, specielt når der skal skelnes imellem det sokratiske og det platoniske og den eksekutive og den kontemplative ironi. Vi træffer her for første, men bestemt ikke sidste gang på chiasmen. Det er også i dette tredje kapitel, at jeg for alvor vil efterprøve min tese om, at disputatsen er ironisk, hvilket fordrer, at jeg tager stilling til værkets afsluttende programerklæring om ironiens beherskelse.

I det sidste kapitel i første del, „*Hvis jeg nu ikke var fra Attika*“, stiller jeg skarpt på disputatsens kritik af den romantiske ironiker i almindelighed og Friedrich Schlegel i særdeleshed. Hvis Kierkegaard selv går ironisk til værks i sin behandling af ironien, er det ikke en given ting, at denne kritik skal tages for pålydende. Hvorledes den så skal tages, vil jeg give mit bud på, hvilket blandt andet bringer mig ind på Friedrich Schlegels fragmentæstetik.

Undersøgelsens anden del, *Marginaliteten*, gennemspiller, som titlen indikerer, mit ene tema. Jeg plæderer i dets indledende kapitel, *Kunsten at skrive efterladte papirer*, for, at Kierkegaard i *Enten-Eller* foranstalter en konfrontation imellem den traditionelle og den romantiske opfattelse af fragmentet. En særlig vigtig tekst er i denne forbindelse essayet om det tragiske fra *Enten-Eller*. At dette essay tematiserer den kunst at skrive efterladte papirer, altså kunsten afgørende at marginalisere sig i forhold til sine tekster, er naturligtvis også af interesse. For hermed indtræder et afgørende skridt i Kier-

kegaards retoriske marginalisering af sit forfattende jeg. Dette skridt benævner jeg *den æstetiske marginalisering*.

I det efterfølgende kapitel, *Kvindens evige ironi*, diskuterer jeg en anden af forfatterskabets marginaliserede positioner, nemlig kvindens. At kvinden optræder som repræsentant for hvad den patriarkalske filosofi har udgrænset er, som jeg kort argumenterer for, en kliché. Så hvad der interesserer mig, er naturligvis, hvorledes Kierkegaard og hans pseudonymer omgås klichéen. I den forbindelse kommer jeg ind på de tekster fra *Enten-Eller*, hvor forførelsen eksplicit tematiseres, samt *Frygt og Bæven*, som jeg diskuterer med udgangspunkt i begrebet om gaven. Jeg finder frem til, at Kierkegaard forsat opererer i en kritisk dialog med den hegelske tekst, hvor det bliver den kvindelige positions opgave at straffe den spekulative ånds hybris og værne om singulariteten. Dette kalder jeg *den etiske marginalisering*. Men denne er, chiasmisk nok, synonym med en marginalisering af det etiske, som hænger sammen med, at sproget selv er skyldigt.

I anden dels sidste kapitel, *Martyriets dialektiske spids*, undersøger jeg, om martyriet, hvad man kunne kalde *den religiøse marginalisering*, udgør en mulighed, der kunne blive et stabilt holdepunkt – om ikke andet så for fortolkeren af Kierkegaard. Hvad jeg når frem til er imidlertid, at Kierkegaards tekst hverken når frem til en afgørelse, når han diskuterer ironikerens, sit eget, eller en tænkt karakters mulige martyrium. I alle tre tilfælde konfronteres vi med en faretruende oscillation, hvormed bolden må siges at rulle videre til næste del.

Tredje del af undersøgelsen er nemlig viet *Reversibiliteten*. Mit afsæt, i kapitlet *Den, der graver en grav*, er at afdække en i første omgang forstyrrende parallelitet imellem ironiens begreb, som det fremskrives i disputatsen, og begrebet om angsten, som Vigilius Haufniensis lader det udfolde sig i *Begrebet Angest*. Sammenfaldet søger jeg at begrunde i Kierkegaards opfattelse af sproget, ikke mindst med udgangspunkt i hvad der siges derom i værket om angsten. Videre plæderer jeg for, at ligesom ironien forholder sig til allegorien, således som Paul de Man har gjort opmærksom på, så forholder tautologien sig, hos Kierkegaard, til chiasmen. Dette sætter jeg i relation til Haufniensis' tanker om 'den anden etik', en etik som jeg finder ikke alene medreflekterer, men funderer sig i sproget, der tillader mig at blive bevidst om mig selv – som en anden.

Derefter stiller jeg, i kapitlet *Chiasmens kors : korsets chiasmer*, skarpt på, hvorledes chiasmen i det hele taget er et organiserende princip hos Kierkegaard. Jeg tager her fortrinsvis udgangspunkt i de tekster, som de to pseudonymer Johannes Climacus og Anti-Climacus har bedrevet. Disse to figurer forholder sig endda til hinanden som antitetiske – som chiastiske – tvillinger. At chiasmen lader sig opfatte som en kristen figur, den har Andreas-korsets form, viser sig at være en pointe i denne sammenhæng, eftersom det er i forhold til det kristne paradoks, sådan som Kierkegaard tolker det, at det chiastisk-reversible ved hans dialektik for alvor kommer for dagen. Hvilket er snævert forbundet med den dæmonisering af sig selv, den maieutiske meddeler risikerer at gøre sig skyldig i ved at identificere sig med den guddommelige meddeler.

Fjerde del, *Synspunktet*, omhandler *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. Efter at have afdækket den fundamentale reversibilitet hos Kierkegaard, samt meddelerens tendentielle dæmonisering, er det interessant for mig at læse, hvorledes Kierkegaard selv forsøger at gøre sit regnskab op. At regnskabet *ikke* går restløst op, kan ikke undre, og har ikke forbigået andre forskeres opmærksomhed. Mine egne pointer forsøger jeg at hive i land ved, i kapitlet *Det bedrageriske „Bedrag“*, at argumentere for, at *Synspunktet* ikke er en selvbiografi i ligefrem forstand, hvorfor værket ikke lader sig skyde i sæk som en fejlslagen sådan. Samt ved at påvise, at mine to temaer, marginaliteten og reversibiliteten, fortsat er på spil, hvorfor *Synspunktet* ingenlunde 'lukker' forfatterskabet – og måske ikke engang for alvor tror på, at det er muligt at gøre det. Chiasmen viser sig i denne forbindelse ikke bare at være reversibilitetens privilegerede figur, men ligeledes en marginalitetens figur, eftersom den spærrer adgangen til forfatterens personlighed.

I mit sidste kapitel, *Skriftens Gave*, argumenterer jeg, stadig med udgangspunkt i *Synspunktet*, men selvfølgelig også med støtte i alt hvad jeg har fundet frem til, for, at det Kierkegaard videregiver med sine tekster er en sprogets dobbeltbundede gave, som man ikke uden mellemregninger kan modtage med kyshånd, eftersom Kierkegaards afgørende pointe er, at man ikke uden videre er identisk med sig selv – og ikke har nogen form for garanti for at blive det.

Marginaliteten lader sig således ikke omgøre, ganske som reversibiliteten ikke lader sig bringe endegyldigt til standsning.

Første del
Ironien

„Af Drengene vil jeg ikke dømmes“

Folly is the cloke of knavery.

Shame is pride's cloke.

– William Blake

Forbavsende nok er der ikke mange, som har fundet, at *Om Begrebet Ironi* er et litterært set læseværdigt værk. En af de få er F. J. Billeskov-Jansen. I *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*¹ konstaterer han, at Kierkegaard, da han gik i gang med disputatsen, havde „frigjort sig fra sine forlorne heibergske Ambitioner [Billeskov-Jansen tænker her på *Af en endnu Levendes Papirer*, min anm.²] og fundet sin egen litterære Stil“ (s. 17). Videre skriver han, at Kierkegaard „gav sig hen i Stilen med en forbavsende Frihed og Friskhed“ (s. s.), samt at „Kierkegaard har fundet sit Livs Instrument, nu stemmer han det – uden at skelne til hvad de lærde Dommere maatte mene derom“ (s. 20). Disse udsagn vidner om en lydhørhed, som har været savnet i den danske reception af ironiskriftet³. Hvorledes Kierkegaards skrivemåde i værket som regel er blevet opfattet, kan Peter Thielst få lov til at opsummere med en formulering fra *Livet Forstås Baglæns – Men Må Leves Forlæns*⁴: „*Om Begrebet Ironi* er – sammenlignet med de senere skrifter – en meget akademisk afhandling, der hverken sprogligt eller idémæssigt lader Søren folde sig ud og vise, hvad han duer til“ (s. 98). At man hverken indholdsmæssigt eller med hensyn til dets litterære kvaliteter har taget dette første længere værk fra Kierkegaards hånd tilstrækkeligt alvorligt skyldes i høj grad, at Kierkegaard senere lagde en vis distance til det. For eksempel ved ikke at behandle den som en del af sit egentlige forfatter-skab i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, samt ved i sine papirer at udråbe sig selv til at have været en ‘hegeliansk dåre’ da han skrev det⁵. De

hegelianske elementer i værket er da også uomtvistelige. Ironiens begreb behandles historie- og bevidsthedsfilosofisk på en måde, som man kender fra Hegel. Og værkets første del, der omhandler den sokratiske ironi, er struktureret som en triade. Opfattelsen af Sokrates som ironiker bliver først muliggjort, så virkeliggjort og endelig nødvendiggjort, hævder Kierkegaard, hvilket han benævner en „combineret Beregning“. Dertil er Kierkegaards kritik af de romantiske ironikere i værkets anden del i høj grad samstemmende med Hegels ditto. Men på den anden side finder man i værket mange enkelte formuleringer, som im- eller eksplicit lægger afstand til Hegel. *Om Begrebet Ironi* sætter således sin fortolker på en vanskelig opgave, hvilket afspejler sig tydeligt i den receptionshistorie, som værket trods alt har afstedkommet. I nærværende kapitel vil jeg kort redegøre for denne receptionshistorie, henholdsvis i Danmark og i udlandet, for derefter at skitsere den kontekst, som Kierkegaard befandt sig i, da han skrev og forsvarede disputatsen.

1. Disputatsens reception

Kierkegaards første biograf, Georg Brandes, slår i *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids* fast, at man i afhandlingen „finder mangt et punkt, paa hvilket Forfatteren synes at varsle om sin egen Fremtid“ (s. 284)⁶, hvoraf han som det vigtigste anfører Kierkegaards senere ironiske brug af pseudonymer. Hvad læsningen af Kierkegaards disputats angår, skulle dette udsagn fra Brandes imidlertid ikke komme til at danne skole⁷. Harald Høffding ignorerer således stort set *Om Begrebet Ironi* i *Søren Kierkegaard som Filosof* fra 1892⁸. Og i hans senere værk *Den store Humor*⁹ fremgår det klart hvorfor; Høffding hævder her, efter først at have udråbt disputatsen til et genialt ungdomsskrift (s. 64), at den disputerende Kierkegaard var så influeret af Hegel og dennes danske tilhængere, Heiberg og Martensen, at han ikke alene aldeles misforstod den sokratiske ironis „positive Karakter“ (s. s.), men også, og her ydes Kierkegaards tekst bestemt ikke retfærdighed, den romantiske ironi, som i den sociale kontekst, den udsprang af, efter Høffdings mening var ganske berettiget: „Den Tid, da Fichte og Schlegel optraadte, har neppe havt noget Fortrin for den Tid, da Sokrates optraadte“ (s. 65)¹⁰, Hvorpå Høffding selv med forbløffende inkonsekvens foretager den, som vi senere skal se, nærmest rituelle ofring af den førende

romantiske ironiker, Friedrich Schlegel, på den borgerlige morals og den gode smags alter: „Hans [Schlegels, min anm.] Sans for det Store og Uendelige var parret med Mangel paa Evne til stadigt og trofast Arbejde og til derigennem at blive Herre over det kaotiske Indhold. Derfor endte han i Dilettanteri“ (s. 66). Kierkegaards behandling af Schlegel i disputatsen vil jeg tage under grundig behandling i mit fjerde og mit femte kapitel. For indeværende vil jeg blot konstatere, at Høffdings opfattelse af disputatsen som et studentikost ungdomsværk, hvis forfatter endnu ikke har løsrevet sig afgørende fra den hegelske filosofi, indtil for nylig har været uantastet i den danske Kierkegaard-reception¹¹.

Det er imidlertid anbefalelsesværdigt at være yderst varsom på dette punkt. Den umiddelbart hegelienske opbygning af værket kan ligesåvel læses som værende omspændt af ironiens citationstegn, hvilket i det følgende vil blive forsøgt og – i heldigste fald – retfærdiggjort. Dog må jeg med det samme indrømme, at idéen om, at værket er ironisk, ikke er min originale opfindelse. Den første danske Kierkegaard-forsker, som er snublende nær ved at komme efter en sådan indsigt, er Eduard Geismar. I første del af det første bind af sit tobindsværk om Kierkegaard, *Søren Kierkegaard*¹², undrer Geismar sig eftertrykkeligt over værkets hegelianisme. Han bemærker, at Kierkegaard så tidligt som i 1838 havde gjort op med Hegel ved at gøre det klart, at det kristne paradoks er højere end filosofien. Dette får Geismar til at stille følgende højst relevante spørgsmål: „Hvorledes kan han [SK, min anm.] da i 1840-1841 være faldet tilbage i Hegelianismen?“ (s. 98). Det forsøg der gøres på at besvare spørgsmålet er imidlertid utilfredsstillende. Geismar plæderer for, at Kierkegaards tankegang har rummet to lag: et alment religiøst, som sagtens kan udfoldes på hegelsk, og et specifikt kristeligt, som til gengæld ikke vil tillade, at det udvortes og det indvortes går restløst op i hinanden i objektiv gennemsigtighed. Man aner, at det er distinktionen imellem religiøsiteterne A og B fra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, der her tages i anvendelse for at få styr på modsigelsen. Men at Johannes Climacus med denne distinktion leverer et portræt af den disputerende Kierkegaards åndelige habitus er svært at godtage. Der er fra Geismars side tale om et løsningsforsøg, der virker konstrueret og ikke for alvor kan løse de fortolkningsmæssige problemer, disputatsen konfronterer sin læser med. Hvis Kierkegaard, for nu at følge Geismars tankegang, allerede i 1838 klart bekender sig til religiøsiteten B, hvorfor i alverden skulle han så

oscillere imellem de to religiøsitetstyper i ironiskriftet? Hvis man konsulterer den optegnelse fra papirene, hvor ordet paradoks optræder første gang og følgelig må være den, som Geismar refererer til, omend den faktisk er fra 1839, kan man læse følgende: „(...) Men der gives en Anskuelse af Verden, ifølge hvilken Paradoxen er højere end ethvert System“ (II A 439). Er man først opmærksom på at Kierkegaard, to år før han indleverede disputatsen, skrev dette, så er det meget svært at tage de hegelianske elementer i værket for pålydende. Det tjener imidlertid Geismar til ære, at han trods alt når frem til, at der er en ironisk distance på færde i teksten. Kierkegaards afslutningsvise underdanige henvisning til Martensens anmeldelse af Heibergs *Nye Digte* nægter Geismar således at tage for pålydende: „At Kierkegaard for alvor skulde have ment, at Martensen kunde være en paalidelig Vejleder ind i dette dybereliggende Aandsomraade, kan sikkert ingen antage“ (s. 101).

I den danske reception af disputatsen er Sanne Elisa Grunnet¹³ den første nyere læser, som bider afgørende mærke i den ironiske distance, Kierkegaard, som vi skal erfare i de følgende kapitler, etablerer i forhold til den hegeliske filosofi i disputatsen. Hun mener derfor, at teksten som helhed betragtet er et ironisk værk. Dog ikke i en udstrækning, så hun opfatter selve titlen som ironisk, hvilket hænger sammen med, at hun godtager Kierkegaards afsluttende programerklæring om den beherskede ironi. Mere derom senere. Joakim Garff går i *Den Søvnløse* skridtet videre, når han skriver: „At ville affatte en ironologi er nemlig i sig selv et ironisk projekt, idet genstanden aldrig restløst lader sig gribe i begrebet“ (s. 32)¹⁴.

I udlandet finder man faktisk et ganske tidligt gennembrud i receptionen af disputatsen. I sine *Kierkegaard Studier* i begyndelsen af trediverne erklærer Emanuel Hirsch¹⁵ med støtte i de mange udsagn i disputatsen, som er kritiske over for Hegel, at Kierkegaard i al væsentlighed *ikke* er Hegelianer i *Om Begrebet Ironi*. Imidlertid fastholder han, med Torsten Bohlin¹⁶, at Kierkegaard med sit ironiskrift på en endnu famlende facon søger at komme til klarhed over sine personlige anskuelser ved at spille Hegel og de romantiske ironikere ud mod hinanden. Som det vil fremgå af det følgende, kan en sådan opfattelse ikke ganske afskrives.

En nyere udenlandsk læser, som har hæftet sig ved muligheden for, at disputatsen kunne være et ironisk værk, er Paul de Man. I en forelæsning om ironibegrebet, holdt ved Ohio State University i 1977, diskuterer han

Schlegels og Kierkegaards begreber om ironien. Hans indledende formulering lyder som følger:

„The title of this lecture is „The Concept of Irony“, which is a title taken from Kierkegaard, who wrote the best book on irony that’s available, called *The Concept of Irony*. It’s an ironic title, because irony is not a concept – and that’s partly the thesis which I’m going to develop.“ (s. 163)¹⁷

Det er imidlertid en anelse tvetydigt, om de Man udnævner titlen på Kierkegaards værk til at være ironisk, eller om det snarere er titlen på sit eget foredrag, han refererer til¹⁸. De Mans læsning vil jeg siden vende tilbage til, ikke mindst fordi hans tanker omkring ironien og det retoriske har haft stor betydning for en række nyere danske læsninger af *Om Begrebet Ironi*, som jeg selvfølgelig ligeledes kommer ind på.

I *Aparté. Conceptions et Morts de Sören Kierkegaard*¹⁹ lader Sylviane Agacinski til gengæld ikke én i tvivl om, at hun med inspiration fra Derrida læser *Om Begrebet Ironi* som et ironisk værk. Desværre skæmmes dette banebrydende værk af, at hun i sidste instans forskriver sig til en biografisk orienteret psykologisme, der forholder sig ukritisk til en række uverificerbare myter, som er opstået omkring Kierkegaards barndom og hans forhold til faderen.

Og derfor finder jeg, at endnu en læsning bør omtales under denne hastige gennemgang. I essayet ‘Starting from Scratch: Kierkegaard Unfair to Hegel’²⁰ giver Louis Mackey følgende radikale bud på omfanget af negativiteten i *Om Begrebet Ironi*:

„*The Concept of Irony*, written in Hegelianese, is anti-Hegelian. But it is impossible to write Hegel’s language without writing Hegel’s philosophy. In order to attack Hegel, therefore, Kierkegaard’s essay on irony has to undercut itself. Ironically.“ (p.1)

Mackey slår endvidere fast, at „(...) irony in the ordinary sense (what is said is the opposite of what is meant) is only a special case of allegory. (...) He who speaks ironically in this sense (...) presupposes that he is understood in spite of the deviousness of his manner“ (s. 13), hvor det selvfølgelig er un-

derforstået, at Kierkegaard *ikke* opfatter ironien i „the ordinary sense“. At jeg er enig med Mackey på dette punkt, vil tids nok fremgå. Jeg har i det hele taget intet at indvende imod hans fremlæsning af, hvorledes ironien i løbet af disputatsen begrebsliggøres i præcis samme udstrækning, som det godtgøres, at den ikke er et fænomen, som kan sættes på begrebsmæssige formler, hvorved den blandt andet bringes til at anskueliggøre begyndelsens fundamentale problem hos Kierkegaard.

Før jeg bevæger mig ind på sådanne forhold, vil jeg imidlertid se på den kontekst, som disputatsen blev skrevet og forsvaret i. Kierkegaard befandt sig på flere måder i et anstrengt forhold til den akademiske institution, der skulle godkende værket som disputats, hvilket kun kan understøtte den tese, at ironiskriftet blev affattet på ironisk vis.

2. Den disputerende Kierkegaard

„I Juni 1801 stod en ung Mand på et Kateder i Jena for at disputere for Doktorgraden. Man drillede og ærgrede ham af alle kræfter, ja hvad der var uhørt, man paatvang ham Opponenten. Den ene, en ellers flov Person, forsøgte at slaa sig til Ridder paa ham og sagde: „*In tractatu tuo erotico Lucinda dixisti* o.s.v.“, hvorpaa Præses svarede ved tørt at kalde Opponenten en Nar. Der blev Oprør og Skandale, og en af Professorerne erklærede, at i tredive Aar havde et saadant *scandalum* ikke vanhelliget den filosofiske Skueplads. Præses svarede, at i tredive Aar var der Ingen blevet behandlet saaledes.“ (s. 256)

Således introducerer Georg Brandes med bidende ironi den allerede omtalte romantiske ironiker Friedrich Schlegel i sin gennemgang af „Tysklands romantiske Skole“²¹. Men, som vi skal se, kunne det, med visse justeringer, langt hen ad vejen gælde for at være et portræt af den disputerende Kierkegaard. Hvilket der, som det vil fremgå i mit fjerde kapitel, er en ikke ringe portion ironi i – en ironi, som den ironiske Brandes efter alt at dømme ikke har megen kontrol over. Jeg må imidlertid hellere begynde med begyndelsen.

Disputatsen skulle i første omgang skaffe sin forfatter magistergraden. En magistergrad var, dengang som nu, en forudsætning for videre jobsøgning, hvilket i Kierkegaards tilfælde kunne have drejet sig om en stilling ved

universitetet eller et præsteembede. At Kierkegaard aldrig skulle komme til at tjene til brødet på en sådan vis er en kendt sag, men om han var afklaret på dette punkt, da han indleverede disputatsen, er svært at sige. Under alle omstændigheder har han været sig bevidst, at han i kraft af arven efter sin far havde et solidt økonomisk sikkerhedsnet under sig. Så en mere afgørende motivationsfaktor har givetvis været, at han, forud for den endelige færdiggørelse af disputatsen, i en længere periode havde forsømt sine studier til fordel for det såkaldt 'søde liv'. Hvor sødt det var, og på hvilken måde det var det, kan ikke afgøres med bestemthed, men rygter har der verseret nok af, ikke mindst på grund af optegnelser i Kierkegaards egne dagbøger, som imidlertid, også hvad dette angår, rejser flere spørgsmål, end de besvarer. Mere sikkert er det, at megen tid var blevet spildt, og at der stod noget tilbage at bevise for Kierkegaards ærgerrige intellekt. Dette vil jeg lade være nok om den mere private side af den kontekst, som disputatsen blev til i.

Jeg kaldte Kierkegaard for et ærgerrigt intellekt, hvilket det næppe skulle være påkrævet at føre bevis for. Derfor må vi formode, at han også har haft ambitioner, hvad selve disputatsens indhold angår. Udelukkende at spekulere i, hvad hans bedømmere på forhånd ville forvente af ham, for så problemfrit som muligt at opnå den eftertragtede titel, ville ingen vist antage var Kierkegaards stil. Men til en vis grad var han nødt til at gøre sig sådanne overvejelser. Hans potentielle bedømmere ved universitetet var, med undtagelse af Sibbern, i større eller mindre grad under indflydelse af den hegelske filosofi, med Martensen som den mest overbeviste hegelianer. Hegel-adept var også frontfiguren i samtidens litterære og kulturelle miljø, Heiberg. Sidstnævnte havde ikke umiddelbar indflydelse på bedømmelsen af disputatsen, men han var i høj grad en determinerende faktor i tidens intellektuelle klima og forelæste dertil på universitetet. Disse forelæsninger havde Kierkegaard fulgt i sin studietid, ligesom han havde været flittigt tilstedeværende, når Martensen forelæste. Heiberg og Kierkegaard havde forud for disputatsens indlevering også været i en anden form for kontakt med hinanden, eftersom førstnævnte, i sin egenskab af redaktør for diverse publikationer, havde trykt flere af den helt unge Kierkegaards tekster.

Det er, som nævnt, et springende punkt i fortolkningen af *Om Begrebet Ironi*, hvorvidt Kierkegaard er seriøs eller ironisk i sin tilsyneladende hegelianske fremgangsmåde. En dagbogsoptegnelse, der er en apologi for disputatsen *en miniature*, er imidlertid endnu en kraftig indikation af, at Kierke-

gaard, på det tidspunkt hvor han færdiggjorde den, havde et distanceret forhold til den hegelianske metode:

„Jeg har med Frygt og Bæven arbeidet paa denne Afhandling, at ikke min Dialektik skulde sluge for Meget.

Man vil dadle Stilens Abandon. En og anden halvstuderet hegeliansk Røver vil sige, at det Subjective er for fremherskende. Jeg vil nu (for det første bede ham *ikke at plage mig med et Opkog af denne ny Viisdom, jeg allerede maa ansee for gl.*, deels ikke gjøre saa store Fordringer til mig, at Ideens egne Bevægelser jo skulde skee ved mig, at Ideen skulde komme til udbrud i mig, thi de fleste Yngre styrte frem ligesom Damen i Ludlumshule med en landlig Egn bag efter sig; deels *endelig at man ikke kan skrive om et negativt Begreb uden paa denne Maade, og istedetfor idelig at forsikre at Tvivlen er overvunden, Ironien beseiret, engang at lade den tale*. At jeg for øvrigt stundom kan have været for vidtløftig og naar Hegel med sin Myndighed siger, at Aanden er den bedste Epitomatør (...) beskedent og uden al Fordring lader mig dømme, men *af Drengene vil jeg ikke dømmes.*“ (III B 2, mine kurs)

Der udtrykkes her mindst tre ting, som størsteparten af eftertidens fortolkere af disputatsen har foretrukket at lade ude af deres betragtninger. For det første kaldes „denne ny Viisdom“, som næppe kan være andet end den af Hegel inspirerede spekulative idealisme, forældet, „gl.“. Endda har Kierkegaard åbenbart i stedet for samme visdoms positive og progressive dialektik udvirket sin egen langt mere negative, 'forslugne' ditto²². For det andet markeres det med eftertryk, at afhandlingens stil er intimt forbundet med dens emne, ironien. Det siges næsten ligeud, at ironien ikke kan begribes, og dermed ikke beskrives, systematisk, men kun negativt, ironisk²³. For det tredje har det ærgerrige unge intellekt ikke større respekt for sine tidligere lærere – og bedømmere in spe – end at han kalder dem „halvstuderede hegelianske Røvere“ (hvilket ikke var ganske sandt om dem alle) og „Drengene“. Til gengæld aner man i citatet en noget større respekt for Hegel selv, hvis betydning for Kierkegaard selvfølgelig er uomtvistelig, end for hans danske disciple. Dette fremgår endvidere klart af en optegnelse fra papirerne fra 1840, hvor Kierkegaard bestemmer to kategorier af hegelianere:

„Enten maatte jeg med det Ord „Hegelianer“ forbinde forestillingen om en Mand, der med Alvor og Energie havde omfattet denne Tænkningens Verdens-Anskuelse, tilegnet sig den, fundet Hvile i den, og nu med en vis sand Stolthed sagde om sig selv: ogsaa jeg har haft den Ære at tjene under Hegel, – (...) Eller jeg vilde ved en Hegelianer forstaae et Menneske, der, flygtigt berørt af denne Tænkning, nu bedaarede sig selv i et Resultat, han ikke eiede (...).“ (III B 1, s. 108)

Læser man Kierkegaards efterfølgende polemik mod alt, hvad der kan krybe og gå af hegelianisme i hans samtid, så omfatter den sidstnævnte kategori for ham et langt større antal individer end den førstnævnte, der meget vel kan tænkes at konvergere mod den tomme mængde. Men tilbage til optegnelsen om ironiskriftets modtagelse.

Åbenlyst at tilkendegive bare én af de tre ting, som jeg fremhævede, i disputatsen, ville have været selvmorderisk: ikke alene ville det have været at gå strikt imod en i tiden dominerende opfattelse af, hvad videnskabelighed er, det ville også have været et uhørt brud på den gode akademiske tone. Kierkegaard kan med andre ord tænkes at have befundet sig i en kompliceret situation. Hvis hans mål med ironiskriftet var at skrive væk fra den hegelske filosofi og indflydelsen fra de lærere og autoriteter, som havde introduceret ham hertil, hvilket den citerede dagbogsoptegnelse mere end antyder, kunne han kun gennemføre dette forehavende ved hjælp af – ironi. At dette, frem for at være et irritationsmoment, var en medvirkende årsag til emnevalget, er ikke usandsynligt.

I det hele taget gik Kierkegaard langt nok endda i sine bestræbelser på at provokere sine bedømmere. Med begrundelse i at en behandling af ironiens begreb fordrede en friere fremstillingsform, ansøgte Kierkegaard, henvisende til et par fortilfælde, kongen om tilladelse til at udfærdige disputatsen på dansk i stedet for på latin, hvilket ellers var et krav. Kierkegaard tilbød dog selv, at det mundtlige forsvar kunne foregå på latin ud fra en serie opstillede teser. Dispensationen blev tilstået; ironikeren havde opnået sin frihed. Men kun på papiret, for samtlige, som blev hørt i sagen, var enige om at tage Kierkegaard på ordet og kræve, at forsvaret skulle foregå på latin ud fra på forhånd udfærdigede teser. Man kan ane konturerne af et skakparti, hvor træk i allerhøjeste grad avler modtræk. Og sådan fortsatte det. Kierkegaard udfærdigede sine teser, men samtlige hans bedømmere øn-

skede formuleringmæssige ændringer i en eller flere af dem. De ønskede dertil, at Kierkegaard ændrede undertitlen på disputatsen, „med stadigt Hensyn til Socrates“, da de, eftersom Kierkegaard ofrede så meget krudt på den moderne, romantiske ironi, fandt at den var misvisende. Kierkegaard ændrede ikke en eneste af teserne og bibeholdt sin undertitel. Alligevel blev han jo, som eftertiden vil vide, ‘ironiens magister’.

Men det var nær aldrig kommet så vidt som til det mundtlige forsvar. Efter afleveringen cirkulerede disputatsen som en varm kartoffel imellem de universitære autoriteter. Alle fandt de, på sin vis forbavsende nok, at den akademisk set var et stykke arbejde, som var mere end tilfredsstillende, men lige så samstemmende var de i at finde, at den for tit slog over i det „reentud Plat-Smagløse“²⁴ i sin form. Det endelige lod faldt, efter at kartofflen var nået så langt som til at lande på rektor H. C. Ørsteds bord, på Martensen; det blev op til ham at vende tommelfingeren op eller ned. Han lod den vende opad, men uden at nedlade sig til nogen kommentarer.

Til gengæld tilføjede Kierkegaard en art kommentar i den udgave af *Om Begrebet Ironi*, som blev udsendt i bogform på markedet. Her indsatte han nemlig følgende lille stykke dialog, taget fra femte bog, 453 d, af *Platons Staten*, som motto:

„(...) men Sagen er jo den: hvad enten man falder i et lille Svømmebasin eller midt ud i det store Hav, saa maa man ligegodt svømme.

– Det er ganske vist.

– Saa maa vi altsaa ogsaa svømme og prøve paa at redde os ud af Debatten, enten vi saa skal haabe paa, at en Delfin vil tage os op, eller vi skal blive reddet paa en anden usandsynlig Maade.“²⁵

Hermed tilkendegives det, at læseren, ganske som forfatteren, må være villig til at begive sig ud på det dybe vand, når ironiens begreb gøres til genstand for en undersøgelse. Ligesom optegnelsen fra papirerne giver dette motto altså et tydeligt vink om, hvilken stemning læseren af disputatsen bør befinde sig i.

Kierkegaards optegnelse fortjener imidlertid endnu en kommentar. At sammenligne sine potentielle bedømmere med „Drenge“ afslører en formidabel frækhed og en mildest talt stærk selvfølelse. Muligvis er det en formildende omstændighed, at der er tale om et skjult citat. Kierkegaard alluderer

til Esajas, 3, 4, hvor Jahve igennem profeten tilkendegiver, at han vil give sit udvalgte, men ulydige jødiske folk „drenge til øverster, drengekåthed skal herske over dem“. Så Kierkegaard mener tydeligvis, at han er udvalgt, men underforstår samtidig, at han ikke har været ulydig i en udstrækning, så man kan tillade sig at påtvinge ham opponenter. Med sit skjulte citat tolker Kierkegaard således sin egen position i et bibelsk lys, der i høj grad lader ham fremstå som en undtagelse. Det er dermed så som så med de formildende omstændigheder; en højere patos er faktisk svær at forestille sig²⁶. Der er potentielt noget næsten dæmonisk i den, men dette vender jeg tilbage til i adskillige senere kapitler.

Her og nu vil jeg påbegynde min egentlige nærlæsning af disputatsen.

Den marginale ironiker

A: *But I love my irony.*

Q: *Does it give you pleasure?*

A: *A poor...A rather unsatisfactory...*

Q (*aside*): *He has given away his gaiety, and now has nothing.*

– Donald Barthelme¹

At ironikeren er en marginal figur fremgår først og fremmest af den behandling, som Kierkegaard giver Sokrates-figuren i den første af de to dele, der udgør *Om Begrebet Ironi*. Den opgave, Kierkegaard nærmere bestemt stiller sig i første del, er at bevise, ikke alene at Sokrates var ironiker, men dertil, at ironien først for alvor holder sit indtog i verden med Sokrates². Ganske vist indrømmer Kierkegaard, at sofisternes havde opdaget ironien, men ifølge ham var de ikke selv klar over det, og de anvendte den kun til begrænsede formål. Sokrates, til gengæld, praktiserede ironien konsekvent og ophøjede dermed sofisternes middel til et mål i sig selv: en livsform. Videre hævder Kierkegaard, at Sokrates ved at gøre dette blev fødselshjælper for subjektiviteten. Forholdet imellem ironi og subjektivitet generaliserer han endda og gør det transhistorisk; „Ironien er en *Subjectivitetens Bestemmelse*“ (1, 276), som han kort og godt formulerer det. Hermed er der banet vej for at udråbe Sokrates, den første gennemførte ironiker, til at være dén, der, selvfølgelig uden at være vidende derom, beredte vejen for kristendommen, subjektivitetens religion. Det er med udgangspunkt i denne kanonisering, at Kierkegaard kan hævde, at Sokrates' ironi, til forskel fra romantikernes, var berettiget. Dette forhold vender jeg siden hen tilbage til. Jeg vil her og nu stille skarpt på, hvorledes Kierkegaard skildrer og fortolker den historiske Sokrates og hans virksomhed, hvilket som sagt er en forudsætning for at nærme sig en forståelse af den kierkegaardske ironikers

marginalitet. I forbindelse hermed vil jeg forsøge at fremlæse konturerne af det historiesyn, som synes at ligge til grund for Kierkegaards opfattelse, og forholde dette til Hegels syn på historien. Dette vil føre over i en afsluttende diskussion af, om Sokrates er en martyr eller en tragisk helt – eller ingen af delene. Men først skal det handle om (Kierkegaards) Sokrates som subjektivitetens forløser.

1. Ironi og subjektivitet

Individet i hedenskaben var, hævder Kierkegaard, indfældet i substantialiteten, hvilket vil sige rodfæstede sammenhænge af traditionel og materiel karakter. Sokrates' ironi, hans evindelige sætten spørgsmålstejn ved alt, fremstiller Kierkegaard som en abstraktionsproces, der lirker bevistheden fri af denne umiddelbare indfældethed og åbner mulighed for at tænke idéen, begrebet og det abstrakte princip, hvilket Sokrates dog ikke selv var i stand til, hvorfor han var henvist til at opretholde en svæven i negativitetens rige, som imidlertid blot var ham en kilde til nydelse. Uheldigvis for dem forholdt det sig ganske anderledes med hans 'ofre':

„Han [Sokrates, min anm.] anbragte derfor Individerne under sin dialectiske Luftpompe, berøvede dem den atmosfæriske Luft, de vare vante til at aande i, og lod dem staae. For dem var nu Alt tabt, uden forsaavidt de skulde være istand til at aande i en ætherisk Luft. Sokrates derimod havde nu ikke videre med dem at gjøre, men ilede til nye Experimenter.“ (1, 208)

Umiddelbart virker billedsproget her noget ekstravagant og umotiveret; hvad har en „Luftpompe“ og „ætherisk Luft“ med sagen at gøre? Imidlertid kunne der meget vel være tale om en fordækt reference til Hegels forord til *Phänomenologie des Geistes*, hvor man kan læse følgende: „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen“ (s. 29)³. Og videre hedder det: „Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben“ (s. s., min kurs.). Den gennemreflekterede selvbevidsthed, som genkender sig selv i andetheden, er for Hegel den form

for subjektivitet, der er i stand til at begynde at filosofere videnskabeligt, hvilket han billedligt fremstiller som en subjektivitet, der har løftet sig op i en 'æter'. Her aner man imidlertid en vis modstand hos Kierkegaard. Det individ, som Sokrates løfter ud af det substantielle, og som dermed bliver fremmed for det, indplacerer Kierkegaard godt nok ligeledes i et æterisk medium. Men dette individ genkender ikke sig selv i den andethed⁴, det nu er konfronteret med, og påbegynder som følge heraf heller ikke dialektiske og videnskabelige udredninger; det befinder sig tværtimod i en sfære, hvor det på ingen måde kan akklimatisere sig, hvorfor det får åndenød. Hvorvidt filosofien og videnskaben, sådan som for eksempel Hegel opfatter disse størrelser, formår at restituere dette nødstedte individs vejrtrækning er hermed implicit blevet rejst som et spørgsmål. I *Om Begrebet Ironi* får svaret på dette spørgsmål desværre lov til at svæve i æteren, men hvad den senere Kierkegaard ville svare derpå, kan der næppe herske tvivl om.

Hvad vi her og nu kan konkludere er, at det umiddelbare resultat af Sokrates' ironiske praksis i Kierkegaards disputats fremstår som værende negativt; han er ingeniørlig en forløser, men tilsyneladende det stik modsatte. Men trods alt er den individuelle bevidsthed 'frisat' i en position, hvor den har fået mulighed for at forholde sig til idéen, herunder idéen om sig selv, om at være et selv, og dermed for at reflektere på sig selv, hvilket ifølge den senere Kierkegaard er forudsætningen for, at bevidstheden bliver subjektiv i egentlig forstand. Kierkegaards begreb om subjektiviteten forbliver grundlæggende set inden for refleksionsfilosofiens rammer; subjektiviteten er bevidstheden, når denne står i et refleksivt forhold til sig selv. I skikkelse af Sokrates nøjes ironikeren imidlertid med at forblive i den rene og skære mulighed, som han har åbnet op for. Herved befinder han sig nemlig i en svævende tilstand, som er ham en kilde til nydelse: „(...) hvad enten Ironikeren ved Sophismet frigjør sig selv, eller han fravrister Andre Noget, saa optager han dog begge Momenter i Bevidstheden ∴ han nyder“ (1, 184). Hvad ironikeren nyder, er således også at være i en magtposition. Netop fordi han forjætter om noget højere, som han ikke selv besidder og derfor ikke kan videregive, samtidig med at han fratager sit offer alt, hvad det havde at holde sig til, har han vedkommende i sin hule hånd; Sokrates „(...) stod ironisk over ethvert Forhold, og Loven for Forholdet var en bestandig Attraction og Repulsion, Forbindelsen med den Enkelte var kun momentan, og høit over Alt dette svævede han selv i ironisk Tilfredshed“ (1, 212). Man er således

både tiltrukket og frastødt – fanget i fascinationens fælde. Men det vender jeg tilbage til i senere kapitler.

Negativt at frigøre subjektiviteten ved at gøre den mulig var altså den mission, som den historiske Sokrates fuldførte. Har den senere historie så ikke færdiggjort arbejdet, således at subjektiviteten er blevet til som en positiv kategori, der er blevet retmæssigt anerkendt af staten og er blevet tilgodeset med sin egen institution i samfundet, kirken? Hvis det var en sådan historie, Kierkegaard ville fortælle, så kunne han med lethed fremstille Sokrates som et moment i idéens progressive udfoldelse i verdenshistorien. Det er det bare ikke. Hvilket det kræver en lidt længere udredning at påvise.

I indledningen til *Om Begrebet Ironi* slår Kierkegaard fast, at ironien er „et negativt Begreb“, hvorfor det, hvad det at fastholde billedet af Sokrates angår, „(...) synes umuligt eller idetmindste ligesaa besværligt, som at afbilde en Nisse med den Hat, der gjør ham usynlig“ (1, 72). Sådanne vanskeligheder er Hegels filosofi i hvert fald ikke gearret til at beskæftige sig med. Hos Hegel anskues begrebet som en foreteelse, der konkret arbejder i historien såvel som i videnskaben, filosofien. Begrebet er et instrument for den fornuft, som styrer historiens og videnskabens gang frem mod fælles fuldkommengørelse i absolut selvbevidsthed. Dets arbejde må i sagens natur være negativt, negerende, ellers ville ingen udvikling kunne finde sted, men begrebet er, som Hegel opfatter det, i sig selv positivt. Med begrebet om et negativt begreb er der, som Roger Poole bemærker, kastet grus i det dialektiske maskineri:

„Kierkegaard, with irony, thus proposes the first of his major *existential* categories, categories that by definition are external to, and cannot be assimilated by, the *essential* structure of Hegel's System. Later he was to use *Angest, the leap, faith, the absurd, the moment*, as unassimilable, incompatible, incommensurable entities.“ (op.cit., s. 46)

Videre må man spørge sig selv, hvorledes der overhovedet kan begyndes med et negativt begreb? Som Louis Mackey konstaterer i sit omtalte essay om disputatsen: „It is already ironic to speak of irony as an originating concept“ (s. 2). Begyndelsen bliver kort sagt et problem, der, filosofisk set, kan vise sig uløseligt.

Og hvad så med den subjektivitet, hvis 'begyndelse' vi beskæftiger os med? Er den karakteriseret ved samme fundamentale negativitet, som den ironi, der iværksætter samme 'begyndelse'? Dette lader til at være tilfældet, hvilket fremgår klart allerede af den præsentation af Sokrates, som Kierkegaard giver i indledningen til ironiskriftet:

„Han hørte nemlig til den Art af Mennesker, hvor man ikke kan blive staaende ved det Ydre som saadant. Det Ydre tydede bestandigt hen paa et Andet og Modsat (...) Det Ydre var overhovedet ikke i harmonisk Eenhed med det Indre, men *snarere* dets Modsætning.“ (1, 71, min kurs.)

Vi får her en klar markering af det forhold, som Victor Eremita i sit forord til *Enten-Eller* spørger sin læser, om vedkommende nogensinde har tænkt over: „Det er maaskee dog stundom faldet Dig ind, kjære Læser, at tvivle en smule om Rigtigheden af den bekjendte filosofiske Sætning, at det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes“ (2, 9). Så vi kan i hvert fald konstatere, at begge værker begynder det samme sted. Hvad der begge steder etableres er nemlig subjektiviteten som et fænomen, der er skjult for enhver betragtning udefra. Subjektiviteten er et hemmeligt rum, som ikke lader sig idealistisk oplyse eller empirisk objektivere. Og så er vi på sporet af, hvad meningen med det irriterende „snarere“ i det citerede kan være. Hvis det indre havde været det modsatte af det ydre, og det ydre havde været kendt, så kunne vi da have sluttet os til noget om det indre. Med sit „snarere“, har Kierkegaard imidlertid gjort sit for at forhindre et sådant 'overgreb'; hemmeligheden er bevogtet så meget desto sikrere. Hvorledes denne mekanisme atter spørger, når ironien skal defineres, vil jeg berøre i mit næste kapitel.

Den negative ironi åbner altså op for, at subjektiviteten kan realiseres i skjulthed – og dermed fastholdes som negativitet. Den ligning som Kierkegaard, beregnende nok, kombinerer sig frem til, er i realiteten denne: ironi = negativitet = subjektivitet, hvor sidstnævnte altså er det ubekendte x par excellence. Man skal således ikke lade sig bedrage af, at Kierkegaard erklærer sig indforstået med Hegels definition af ironien som „den uendelig absolute negativitet“ (1, 270)⁵, sådan som det fremgår, når førstnævnte om ironien kundgør: „Den er *Negativitet*, thi den negerer blot; den er *uendelig*,

thi den negerer ikke dette eller hiint Phænomen; den er *Absolut*, thi det, i Kraft af hvilket den negerer, er et Høiere, der dog ikke er“ (1, 276). For dette må vi, ihukommende vores ligning, *også* læse som et portræt af subjektiviteten – som næppe kunne beskrives mere abstrakt, hvilket Louis Mackey, i et andet essay fra *Points of View*, tager konsekvensen af, når han benævner Kierkegaards begreb om subjektiviteten som „Infinite abstract negative subjectivity“. En sådan negativitet, skriver Mackey:

„stands for the liberty of the subject to refuse any determination proposed to him or projected onto him. Absolute freedom: the capacity to say No without limit and without qualification. Which negative capability in a deep sense *is* the subject.“ (s. 133)

Hermed lader Kierkegaard subjektiviteten indtage en position, som gør den resistent mod forsøg på at objektivere den, således at den ikke lader sig mediere ind – og dermed ophæve – i nogen form for system. Men hvordan *ytrer* en negativitet af denne art sig egentlig? Mackey (ibid., s. 134) finder, at den kommer til udtryk i et tænkt eksempel, som Johannes Climacus anfører i første bind af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*:

„Det vilde lyde som en Spøg, dersom en Indbudne, idet han modtog Indbydelsen, svarede: jeg skal bestemt komme, tro mig nu, dog undtager jeg det Tilfælde, at en Tagsten faldt ned og slog mig ihjel, thi saa kan jeg ikke komme; og dog kan det tillige være det høieste Alvor, og den Talende, spøgende med et Menneske, være for Guden.“ (9, 76)

Dette kunne lyde som en (dårlig) spøg, men måske henleder den indbudne opmærksomheden på en negativitet, en tilværelsens fundamentale usikkerhed, der altid er parat til at nedkalde ironien over hovedet på enhver, som tror sig i stand til at give faste garantier for noget som helst. En sådan negativitet er Kierkegaard og hans pseudonymer i det hele taget til det yderste opmærksomme på, og den får dem til at nære mistro til hegelianernes opfattelse af historien som et logisk og dialektisk fremadskridende forløb. Subjektivitets negativitet er altså for Kierkegaard og hans pseudonymer forbundet med en negativitet, som har med et grundvilkår for det historiske og temporale menneskes eksistens at gøre, nemlig det faktum, at det er

underkastet en radikal kontingens. Hvis der var en umiddelbart givet mening med historien, som den menneskelige subjektivitet havde pant i, så ville sidstnævnte være positivt determineret. Og så ville den for Kierkegaard ikke længere have gyldighed som andet end en objektivitet. Når det er sagt, er tiden inde til at vende tilbage til den historiske Sokrates og den historie, han i *Om Begrebet Ironi* spiller så besynderlig en rolle i.

2. Ironikerens endeligt

Som bekendt blev Sokrates henrettet, fordi magthaverne i det samfund, han var en del af, mente, at hans virksomhed var undergravende. Ud fra den opfattelse, Kierkegaard har af Sokrates' standpunkt, den abstrakte subjektivitets uendelige negativitet, virker denne henrettelse imidlertid paradoksal. Hvis en person idømmes dødsstraf, skyldes det som regel, at denne har gjort sig skyldig i positiv forstand: at han eller hun faktisk har udført en eller flere handlinger, som grundlæggende strider mod det dømmende samfunds love, moral eller ideologi. Men i en sådan forstand har Sokrates, som Kierkegaard opfatter ham, slet ikke gjort sig skyldig i noget som helst. Ganske vist har hans negative standpunkt, som det har udmøntet sig i hans spørgende praksis, fået livsopfattelsen i hedenskaben til at opløse sig selv. Hvorledes dette rent faktisk er foregået, har hans anklagere imidlertid ikke haft en jordisk chance for at fatte; for dem har nissen, uanset hvor meget den har drillet dem, været ganske usynlig. Følgelig er det heller ikke den form for undergravende aktivitet, som Sokrates i realiteten havde gjort sig skyldig i, han blev anklaget for, men irreligiøsitet, ligegyldighed over for staten og fordærvelse af ungdommen. Og derfor er der ifølge Kierkegaard noget uendeligt ironisk ved såvel retssagen som det faktum, at Sokrates måtte lade sit liv. Således er der afgørende forskel på Kierkegaards og Hegels måde at fortolke Sokrates' død på.

Kierkegaard gør gældende (1, 200), at 'den nyere videnskabelighed', hvorved han forstår Hegel og hegelianerne, opfatter Sokrates som en art tragisk helt, som både har ret og uret, hvorved hans død umiddelbart er retfærdiggjort; som tragisk helt ofrede Sokrates sit liv for den idé, han stred for, mens hans dommere slog ned på det fra deres synspunkt utilladelige i hans opfattelse. Ligningen går op på alle leder og kanter⁶. Så let lader Kierkegaard det ikke gå. Han fastholder tværtimod det kontingente og

unødvendige ved Sokrates' død, *netop* fordi han ikke fremstiller ham som en tragisk helt. Videre slår han utvetydigt fast, at ironikeren ikke „føler Noget til Martyriet“ (1, 293). Joakim Garff bemærker i *Den Søvnløse*, at dette udsagn lægger op til et „dialektisk omslag“ (s. 59). Og det har han ganske ret i, specielt hvis man betænker den rehabilitering af Sokrates, som finder sted i Kierkegaards senere forfatterskab⁷. Hvad jeg interesserer mig for her og nu, er imidlertid de umiddelbare implikationer af Kierkegaards tolkning af Sokrates' endeligt. Og min pointe vil være, at udsagnet om ironikerens manglende bekendtskab med martyriet åbner op for at stille skarpt på et forhold, som ikke tages videre alvorligt hos Hegel. Nemlig det forhold, at når verdenshistorien skrider frem, er der enkelte individer, som uden at have gjort sig skyldige i noget må lade livet. Dette aspekt har været overset i eftertidens læsning af disputatsen.

Når Hegel ellers omtaler verdenshistoriske omvæltninger, er han selvfølgelig ikke blind for, at der af og til flyder blod. Men han lader sig, så vidt man kan bedømme, ikke anfægte deraf; fra sin ophøjede synsvinkel forholder han sig konstaterende. Jeg vil som eksempel anføre et citat fra *Phänomenologie des Geistes*, som har opnået herostratisk berømmelse. Det optræder i afsnittet „Die absolute Freiheit und der Schrecken“, der tager udgangspunkt i rædselsregimet under den franske revolution og omhandler den absolutte subjektive frihed. Hegel er her af den mening, at det enkelte subjekt kun kan nå en sådan tilstand ved at gå i ét med en kollektiv vilje⁸. Det er kun i flertal, at mennesket i dén grad mentalt kan vriste sig fri af den herskende orden. At realisere den absolutte frihed er kollektivets sag, og det kan kun ske igennem en total negation af det bestående, hvilket skal forstås så absolut, at negation er synonymt med destruktion. Den absolutte subjektive frihed kan således kun vindes ved, at det enkelte subjekt opgiver sig selv i destruktionens rus. Og så betyder dets død forsvindende lidt, døden reduceres til en total banalitet. Her er citatet:

„Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.“ (s. 436)

Det selv, der er reduceret til et punktuelt, absolut frit sådant, som Hegel i citatet uden at blinke lader blive udslettet, er, som vi har set, lige netop det abstrakte punkt, som Kierkegaard i *Om Begrebet Ironi* insisterer på som udgangspunktet for alt, hvad der har med subjektivitet og dermed etik at skaffe. Ved at fastholde billedet af Sokrates, der realiserede dette punktuelle selv, som et enkelt menneske, der, uanset han ikke selv begræder sin skæbne, fordi vi intet kan vide om døden og den derfor kan vise sig at være et gode, lider en død, som synes umotiveret og unødvendig, nægter Kierkegaard således at dele Hegels ophøjet-ligegyldige syn på individets død⁹. Kierkegaard fastholder med andre ord noget positivt ved subjektivitetens negativitet, som paradoksalt nok gør det umuligt at få samme negativitet medieret ind i nogen form for system. Dette kommer også til udtryk i følgende passus fra disputatsen, som for en første betragtning lægger sig tæt op ad Hegel:

„Om nu end Verdens-Aanden i enhver Udvikling bestandig dog er i sig selv, saa er det ikke saaledes Tilfældet med Slægten til en vis Tid og de i samme til en vis Tid givne Individuer. For disse frembyder sig en given Virkelighed; som det ikke staaer i deres Magt at vrage; thi Verdensudviklingen leder den, der selv vil med, river den med, der ikke vil (...). Herved viser sig en *Modsigelse*, igjennem hvilken *Verdens-Udviklingen* foregaar. Den til en vis Tid givne Virkelighed er den for Slægten og Individerne i Slægten gyldige, og dog maa (...), denne Virkelighed fortrænges af en anden Virkelighed, og dette maa skee gjennem og ved Individerne og Slægten (...). Her colliderer altsaa en Virkelighed med en anden Virkelighed. Heri ligger det dybe *Tragiske* i Verdenshistorien.“ (1, 274-75)

Overgangen til en ny virkelighed, som det ikke står i de enkelte individers „Magt at vrage“, må altså ske „gjennem og ved Individerne og Slægten“; de konkrete mennesker må med andre ord handle i en situation, som hverken det enkelte menneske eller det menneskelige samfund *in toto* har det afgørende overblik over. Hvor Hegel ser det tragiske i den (ånds-)historiske udvikling som bestående i, at det nyes bannerfører ofrer sig for det ideal, han bringer til at sejre, afviser Kierkegaard, at et enkelt menneske på afgørende vis kan have pant i det nye. Der refterer således noget mørkelagt, en

umedieret negativitet. De selvgode krokodilletårer, man på sikker afstand af begivenhederne fælder over den tragiske helt, kan man altså godt spare sig¹⁰.

Sokrates ser Kierkegaard, i overensstemmelse med denne opfattelse af det tragiske, som en figur, der ikke bare er tvetydig, fordi han er ironiker, men også er det i en anden forstand. Som ironiker er Sokrates per Kierkegaards definition subjekt. Men han er også et objekt, et redskab som „Verdensironien“ tager i sin tjeneste, og kasserer, når det har fuldført sin mission (1, 277). Verdensironien er, som man kan ane, en ironi som melder sig, når to uforenelige perspektiver, to inkommensurable virkeligheder, støder sammen. Tilsyneladende er Kierkegaard tilbage på sikker hegeliansk grund, idet han gør sig sådanne overvejelser. Han anfører endda selv (s. s.), at Hegel tematiserer en „Ironie der Welt“ i *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*¹¹. Men når Kierkegaard personificerer samme verdensironi således, at ironikeren, som nævnt, bliver dens redskab, kan Hegel næppe være med længere. For så tenderer Kierkegaard mod at sætte lighedstegn imellem den negative verdensironi og Hegels positive verdensånd. Et godt eksempel på den diskrete forvridding og fordrejning, som hegelianske nøglebegreber bliver genstand for i Kierkegaards for en første betragtning loyale udredning af ironiens begreb. Jeg vil anføre endnu et.

Sokrates ses altså som en overgangsfigur, en person, der befinder sig i et skæringspunkt, hvor en ældre virkelighed har udtjent sig selv, og en ny er på vej til at erstatte den. Kierkegaard nævner tre mulige typer, der kan optræde som en sådan figur: *det profetiske individ*, *den tragiske helt* og *det ironiske subjekt*. Hvor det profetiske individ har en tåget anelse om det nye, og den tragiske helt har aktivt pant i det og kæmper for det, har det ironiske subjekt intet forhold til det: „Han veed blot dette, at det Nærværende ikke svarer til Ideen“ (1, 275). Det tragiske ved Sokrates' position i en verdenshistorisk overgangsfase understreger Kierkegaard ved at betegne ham som et *offer*. Ifølge Kierkegaard kræves der i en sådan overgangsfase nødvendigvis et offer. Den forbigangne virkelighed hævder sin fortsatte berettigelse ved at kræve et offer, den nye virkelighed stadfæster sin berettigelse ved at bringe et. Kierkegaard konkluderer:

„Men et Offer maa der til, fordi der virkelig skal et nyt Moment frem, fordi den nye Virkelighed ikke er en blot Conclusion af det Forbi-

gangne, men indeholder et Mere i sig, ikke er et blot Correctiv til det Forbigangne, men tillige er en ny Begyndelse.“ (s. s)

På dette sted er Kierkegaard uhyggeligt tæt på at mediere negativiteten ved Sokrates' død ind i en dialektisk progression – og således ophæve den. Ved at fastholde Sokrates som et „offer“, frem for som en tragisk helt eller en martyr, undgår han imidlertid, at fælden klapper i. Både den tragiske helt og martyren ofrer sig jo for sandheden, omend der naturligvis er en kvalitativ forskel på de sandheder, som de hver især står inde for. Offeret ofres bare; negativiteten er i behold. I realiteten kan passagen da også læses som værende polemisk rettet mod Hegel-influerede systemer. I sådanne systemer er det „Mere“, som Kierkegaards nye virkelighed indeholder, nemlig ikke tænkeligt; dér er den nye virkelighed en syntese, en mediation, af de modsætninger, som har været konfronteret med hinanden i overgangsfasen. Dermed kan et sådant system heller ikke opfatte den nye virkelighed som en ny begyndelse. Kierkegaard går altså imod den systematisk-spekulative historieopfattelse ved at insistere på noget umedierbart: det offer, som måtte ofres på omvæltningens alter, fordi et „Mere“ skulle på banen. Samme offer konkretiserer han videre i et enkelt individ, en enkelt *subjektivitet*, Sokrates, hvis indre virkelighed forbliver hemmelig og skjult, netop fordi den er ironi, negativitet. På baggrund heraf kan Kierkegaard bekendtgøre: „I den historiske Virkelighed er det Negative til, hvilket det aldrig er i Systemet“ (1, 276)¹².

Allerede i *Om Begrebet Ironi* afskriver Kierkegaard altså, at det er muligt at systematisere historien, at fremstille den som en progressiv fremadskriden mod realiseringen af et højere mål¹³; historien følger ikke nogen form for logik, som sætter os i stand til at forudsige hvad der sker, og træffe vores forholdsregler; tagstenene rammer i flæng, og deres konkrete nedslag lader sig ikke retfærdiggøre ved hjælp af nogen form for efterrationalisering. Som figur bringes Sokrates altså til at repræsentere og udpege en ud-sathed, en marginalitet, om man vil, som er almen eller universel. Og dette hænger selvfølgelig snævert sammen med den ironikerens marginalitet, som jeg nu er rustet til at konfrontere.

3. Den marginale ironiker

Johannes Døberen bliver i samme tekst fremstillet som en figur, der slægtter Sokrates på. Ligesom denne var han ikke vidende om det nye, men blot det 'verdensironiske' redskab, hvorved det bestående, her jødedommen, tilintetgjorde sig selv. I jødedommen var forjættelsen om saligheden knyttet til overholdelsen af loven. Men overholde loven kunne mennesket ikke, og saligheden blev derfor „meer end hypothetisk“ (1, 277). Dette førte til, at Johannes fordrede af jødedommen, at den skulle fuldkommengøre loven, men det magtede jødedommen ikke. Sin opfattelse af Johannes Døberens rolle i denne proces sammenfatter Kierkegaard således: „Han fordrede af Jødedommen, det Jødedommen vilde give – Retfærdighed: men dette var den ikke istand til at give, og derved gik den under“ (s. s.). Både Johannes Døberen og Sokrates fremstilles således som skikkelser, der opløser deres samtids livsanskuelse indefra. Og det gør de uden støtte i et nyt tankesæt og uden at nå frem til en ny og sandere livsforståelse. De tilintetgør begge „den givne Virkelighed ved selve den Givne Virkelighed (...)“ (s. s.). Umiddelbart er det forbavsende, at Kierkegaard etablerer denne parallel imellem to tilsyneladende så uforenelige skikkelser. At Johannes Døberen skulle være ironiker er en påstand, som synes urimelig. Som vi har set, anser Kierkegaard imidlertid Sokrates for at være ironiker i to betydninger af ordet; Kierkegaards udgave af Sokrates ophøjer ikke alene ironien til en livsform, han er også agent for verdensironien. Det er naturligvis sidstnævnte forhold, som sætter Kierkegaard i stand til at foranstalte sin overraskende parallel. Dialektikken imellem de to verdensironiske agenter går imidlertid begge veje. Johannes Døberens virksomhed antager ironiske overtoner, men samtidig bliver Sokrates en skikkelse, der, uanset om han er klar over det eller ej, som nævnt bereder vejen for det nye: kristendommens frembrud i historien. Og Kristi lære skulle blive forkyndt også for hedningene, som det, hvis man læser kristologisk, allerede forudsiges hos Esajas. Holder man fast ved dette perspektiv, gør Kierkegaards Sokrates det arbejde på hedensk grund, som Johannes Døberen udførte på jødisk. Derfor må man, som det allerede skulle være fremgået, ikke lade sig narre af Kierkegaards tydeligvis ironiske distance til sin udgave af Sokrates i *Om Begrebet Ironi*. Den omtalte senere rehabilitering af Sokrates ligger egentlig allerede i kortene. Derfor bør vi endnu en-

gang forholde os til udsagnet om, at ironikeren „ikke føler Noget til Martyriet“.

Hvordan Sokrates i praksis tilintetgjorde de opfattelser, som hans samtids livsanskuelse var funderet i, skildrer Kierkegaard kort og fyndigt således: „(...) vi see, hvorledes Socrates ikke afskræller Skallen for at komme til Kjernen, men *udhuler Kjernen*“ (1, 100). At en sådan udsugende, nærmest vampyristisk figur¹⁴ ikke ligefrem aspirerer til martyrollen, er i første omgang evident nok. Men i en vis forstand slægter ironikeren alligevel martyren på. Teologisk set er martyren naturligvis en yderst centralt placeret figur, der vidner om og lider for sandheden. Men set med verdslige øjne er martyren en marginaliseret skikkelse, som hans samtidige bestræber sig på at udstøde så eftertrykkeligt som muligt, fordi de ikke vil vide af, hvad han står for. Også rollen som ironiker indebærer en marginalisering. Om Sokrates siger Kierkegaard således, at „Hans Stilling var overhovedet altfor *personlig isoleret*, ethvert Forhold han contraherede, for løst knyttet, til at det kunde blive mere end en betydningsfuld Berøring“ (1, 211-12). Eftersom den kierkegaardske ironiker søger at frigøre sig fra ethvert konkret og endeligt forhold, kan denne isolation ikke overraske. Hvis vi ser på Sokrates, er det overraskende snarere, at det græske samfund fandt, at det var umagen værd at henrette ham. Hvordan lykkedes det Sokrates, hvis mål ifølge Kierkegaard blot var subjektiv nydelse, at provokere på så drastisk vis? Lad mig igen sammenligne med martyren.

Den stemme, som martyren taler med, er i grunden ikke hans egen; det er sandheden, som igennem ham forkynder sig selv. Nu vil man måske indvende, at en martyr ikke behøver sige så meget, men i realiteten kan blive martyr ved at *tie*, når man kræver af ham, at han afsværges sin tro. Men på et eller andet tidspunkt må han dog have formuleret den. Endvidere er der, som det fremgår af *Frygt og Bæven*, et hemmeligt forbund imellem tavshed og ironi, hvilket jeg tager op i mit sjette kapitel. Hvilken stemme taler da ironikeren med? Hvis vi ser på, hvad det var Sokrates gjorde, så var det, stadig ifølge Kierkegaard, at rive bevidstheden ud af dens indfældethed i substantialiteten. For en således indfældet bevidsthed er der en grundlæggende overensstemmelse imellem tegnet, ordet, og hvad det betegner, tingen eller forestillingen derom. Sofisterne rokkede ved denne overensstemmelse, men var ikke i stand til – eller interesserede i – for alvor at rykke til. Det var Sokrates, som foranstaltede cæsuren. Hvorfor Kierkegaard pas-

sende nok udnævner ham til at være „som en Tankestreg i Verdenshistorien“ (1, 226). Set fra det perspektiv, som Kierkegaard anlægger, har dette været det forhold, som hans samtid tog så kraftigt anstød af. På sin vis har Sokrates taget sproget fra sine samtidige, de har fået åndenød, har pludselig befundet sig i „ætherisk Luft“ (op.cit.). Men det sprog, som Sokrates tog i anvendelse for således at berøve sine samtidige deres, var det hans eget? Næppe. Ironikeren må erfare, at han i fundamental forstand er fremmed for sig selv, eftersom det ord, han tager i anvendelse, når han siger „jeg“, ikke, efter den cæsur, han har foranstaltet, kan betegne, hvad der nu måtte være hans egentlige jeg¹⁵. Den ironiske erfaring, den erfaring som ironikeren gør i sit forhold til sig selv, og som er den eneste, han ifølge *Om Begrebet Ironi* kan videregive, er anledning til et fundamentalt tab af umiddelbar autenticitet¹⁶. Så der er ingen afgørende grund til at antage, at en kierkegaardsk ironiker skulle være mere populær blandt sine samtidige end en martyr. Og parallellen kan drives videre endnu. Martyrens passivt lidende handling er selvfølgelig absolut; den lader sig ikke omgøre og kommunikerer netop den sandhed, som er den absolutte. Den lingvistiske cæsur, som ironikeren foranstalter, er også absolut; den lader sig, som jeg skal udvikle udførligere i mit ottende kapitel, heller ikke omgøre. Dertil kommunikerer også ironikeren, eftersom han gør opmærksom på dets fravær, det absolutte. Som Louis Mackey skriver: „Irony – in principle, in fact, and in discourse – is the anomaly of the absolute“ (op.cit., s. 134). Hvor fundamentalt forskellig Kierkegaards opfattelse af Sokrates' ironi er fra Hegels lader sig hermed opfatte. I *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* sammenfatter Hegel sin opfattelse således:

„Von dieser Ironie unserer Zeit [den romantiske, min anm.] ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Platon, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates' *bestimmte* Ironie ist mehr Manier der Konversation, die gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre – nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es sei nur Spaß mit der Idee.“ (s. 461)¹⁷

Det er, som det er fremgået, alt hvad der kunne afgrænse denne „beskrænkede Bedeutung“, Kierkegaard er ude på at rydde af vejen¹⁸. Og så er tiden ellers inde til en anticiperende sammenfatning af, hvad jeg er nået frem til.

Ikke uromantisk erfarer den kierkegaardske ironiker, at det menneskelige sprog er faldet. Og mindst lige så romantisk er han højst opmærksom på, hvilke faldgruber og muligheder dette faktum åbner op for. Hvilket siden sætter ham i stand til at tilføre den romantiske myte om den lidende kunstner nogle helt idiosynkratiske nuancer, som har med digterens martyrium at gøre. Dette vender jeg tilbage til i mit syvende kapitel. Tilbage står i indeværende kapitel blot at understrege i hvor høj grad den disputerende Kierkegaard, ved at skrive disputatsen på dansk, ved ikke at ville dømmes af „Drenge“, ved i det hele taget ikke at respektere hverken de rammer eller de genrekrav, han som disputerende var underlagt, allerede, og ikke kun i forhold til Hegel og dennes mere eller mindre trofaste disciple, har insisteret på at *marginalisere* sig.

Den reversible ironi

Og som den Naturkyndige paa Traadenes Krydsning i Spindet strax kjender, hvilket kunstforstandigt lille Dyr det er, hvis Spind det er; saaledes vil den Indsigtsfulde ogsaa kjende, at til dette Forfatterskab svarer som Ophav en, der qua Forfatter 'kun har villet Eet'

– SK¹

Efter at have fokuseret på den marginalisering af sin diskursive position, som Kierkegaard allerede foranstalter i og omkring sin disputats, vil jeg nu behandle, hvad jeg i min indledning kaldte reversibiliteten i disputatsen. To afsnit af værket er værd at undersøge med dette formål for øje: det som søger at udrede forholdet imellem Platon og Sokrates, og det som søger at differentiere imellem eksekutiv og kontemplativ ironi. Efter at have konsulteret disse, hvoraf det førstnævnte afsnit er så langt det mest omfangsrige, og dermed omfattende at behandle, vil jeg se på det afsluttende afsnit af ironiskriftet, hvor Kierkegaard lancerer den beherskede ironi og humoren som alternativer til den totale ironiske negativitet. Dette vil jeg gøre for at spørge, om der her lanceres et punkt hinsides reversibiliteten – måske endda noget så velkomment som et genuint holdepunkt?

1. Det sokratiske-platoniske både/enten-eller/og

Det er en nødvendig præmis for Kierkegaards forehavende, at Platon gengiver et troværdigt billede af den historiske Sokrates, eftersom det ellers vil være umuligt at bevise, at Sokrates er ironiker. Hvis ikke Kierkegaard kan identificere en objektivt formidlet Sokrates i Platons tekst, kan man jo indvende imod hans fremstilling, at det slet ikke er Sokrates' ironi, men Platons, han har skildret. Og så er spillet tabt. Derfor er det naturligt, at man i

den indledende del af det afsnit, som vil analysere de platoniske tekster, finder følgende formulering:

„Og saaledes nærme vi os nu det vigtige Problem, *hvad* tilhører i den platoniske Philosophi Socrates, og *hvad* tilhører Plato, et Spørgsmaal, vi ei kan afvise, hvor smerteligt det end er at adskille dem, som saa inderlig ere forenede.“ (1, 88)

Men kan man overhovedet i en forfatters værk, det være sig et „historisk Aktstykke“ (1, 136) eller ej, med rimelighed skelne imellem en person, som han digterisk er fremstillet – hos Platon er Sokrates en karakter, der optræder i en tekst, som er litterær, dialogisk, i sin form – og den virkelige person, når man vel at mærke ikke kan hente hjælp i andre kilder, hvor samme person er fremstillet, og som kan påvises at være mere pålidelige – eller i det mindste mindre litterære? Den for en første betragtning mindst litterære kilde, Kierkegaard har adgang til, er Xenophons fremstilling af Sokrates, men det er samtidig den, han finder mest utilfredsstillende. Den umiddelbart set mest litterære kilde, Aristofanes' komedie *Skyerne*, er til gengæld ifølge Kierkegaard mest komisk sand og derfor mest retfærdig. Det lader til, at Kierkegaard nærmest gør sig umage for at gøre sin hermeneutiske stilling så vanskelig som muligt. Platon har på sin vis foregrebet hele denne problematik, ved, i *Staten*, at lade sit fiktive talerør, Sokrates, fordømme fiktionen; digterne og deres frembringelser. Som Sophia Scopetea siger i sin *Kierkegaard og græciteten*²:

„(...)når Platon, igen og igen inden for konkrete dialoger, lader Sokrates diskreditere det skriftlige til fordel for den direkte, „levende“ samtale (...) har man ingen reel mulighed for at vurdere hvad meningen er, balancen imellem det mundtlige og det skriftlige i Platons virke vil man aldrig helt kunne nå til bunds med.“ (s. 50)

Og hos Arne Melberg³ finder vi følgende, endnu skarpere formulering: „The only alternative to regarding Plato (and/or Socrates) as a poor or inconsistent thinker seems to be to (...) try to make sense of Plato by way of irony or drama; take him as a poet“ (s. 30). Ville Kierkegaard ikke være en oplagt kandidat til at gå til værks på denne vis? Derfor er det paradoksalt

når han, som Melberg siger sammesteds, „raged over Socrates as the first ironic in his dissertation (...), only to become his follower in the mimetic play of similarities and pseudonyms“ (s. 32). Samme modsigelse er også Scopetea opmærksom på: „(...) imens Kierkegaard refererer sig til Sokrates, „existerende“ sådan som han optræder i dialogerne, kan han kun gøre det som forfatter, hvilket af sig selv bringer ham nærmere Platon“ (s. 52). Og hvorledes skulle han egentlig kunne undgå at havne i en sådan modsigelse? Jeg vil i det følgende søge at vise, at Kierkegaard, som en konsekvens heraf, i høj grad ironiserer og dramatiserer i sit forsøg på at nå frem til en afklaring af forholdet imellem Sokrates og Platon, hvilket blandt andet udmønter sig i den nævnte reversibilitet.

Interessant nok vedgår Kierkegaard mod slutningen af sin undersøgelse, i et afsnit betitulet „Retfærdiggjørende Tilbageblik“, uden omsvøb, at Platon er en forfatter, en digter:

„Forsaavidt imidlertid Sokrates endnu i de konstruktive Dialoger er Hovedpersonen, saa er dog denne Sokrates kun en Skygge af den, der optræder i de første Dialoger, en Erindring, som Plato, hvor dyrebar den end var ham, dog stod frit over, *selv frit og digterisk skabte*.“ (1, 164, min kurs.)

Hvad Kierkegaard her kalder „konstruktive Dialoger“, er de senere platoniske dialoger, som han mener leder frem til et positivt resultat og dermed overvinder ironiens negativitet. En anden af Kierkegaards vigtige teser er således, at Platon til at begynde med er under så kraftig påvirkning af Sokrates, at han i sine tidlige dialoger gengiver dennes altnegerende ironi loyalt, men at han senere finder sin egen form for ironi, som han så blot bruger figuren Sokrates som talerør for. At Platon først for alvor bliver digter på et tidspunkt, hvor han allerede *har* digtet en lang række dialoger, virker imidlertid ikke som en videre lovende antagelse. Alligevel forsøger Kierkegaard at overbevise sin læser om, at Platons digterværdighed tværtimod er et argument *for* at skelne imellem den sokratiske og den platoniske ironi. Den sokratiske ironi er nemlig af en art, som et følsomt digtersind ikke er stemt til at opfatte:

„(...) til at opfatte Ironien saaledes [som total eller absolut, min anm.] hører der en ganske egen aandelig Disposition (...). Især er et rigt digterisk Gemyt lidet skikket til at begribe den (...), hvorimod en saadan aandelig Disposition meget godt kan føle sig tiltalt af dens enkelte Yttringer.“ (1, 165)

Men dermed argumenterer Kierkegaard jo ud fra, hvad det var, han skulle bevise, nemlig at der er forskel på Platons og Sokrates' ironier.

Bedre bliver det ikke af, at Kierkegaards overordnede mål er, at forklare hvorledes „Socrates skulde have mystificeret Plato, saa at denne skulde have forstaaet alvorligt, hvad Socrates havde sagt ironisk“ (s. s.), uanset at samme Platon „dog ellers ret godt forstod sig paa Ironi“ (s.s.). På den ene side ud nævnes Platon altså til at være en kompetent ironolog, mens han på den anden hævdes alligevel at være blevet mystificeret af ironikeren Sokrates. Allerede denne modsigelse er slående. Men dertil har Kierkegaard tidligere i sin argumentation undermineret den opfattelse af Platon, som jeg indtil nu har citeret ham for. Det sker i forbindelse med en indledende diskussion af de senere platoniske dialoger, hvor det altså er Kierkegaards opfattelse, at den virkelige Sokrates er trådt i baggrunden, for nu kun at være talerør for rent platonisk tankegods. Herom siger Kierkegaard, at „man maa næsten forundre sig over, at Plato, der i Republikken misbilliger den poetiske Fremstilling i modsætning til den simple Fortællen, ikke har ladet Dialogens Fremstilling vige Pladsen for en strængere videnskabelig Form“ (1, 108). Hvorfor skulle dette være mere passende for et frit skabende og „rigt digterisk Gemyt“? Kierkegaards undrende udsagn ligner til forveksling en fordækt, ironisk, tilkendegivelse af, at han udmærket er klar over den problematik, som Scopetea og Melberg gjorde opmærksom på. Men jeg vil undlade at argumentere ud fra, hvad jeg har sat mig for at bevise.

Nuvel, det lader til at Kierkegaards Platon ikke er én, men (mindst) to personer. Hvilket måske er en konsekvens af, at han er af den opfattelse, at der hos Platon findes to former for ironi og to former for dialektik. Hvordan de to former for ironi, som er på færde hos Platon, adskiller sig fra hinanden, formulerer Kierkegaard først således: „Den opmærksomme Iagttagelse af Plato vil nemlig hos ham finde to Arter af Ironi. Den ene er den i Undersøgelsen indoptagne, fremskyndende Magt, den anden er den sig selv, om muligt, til Herre opkastende“ (1, 136). Den første form for ironi,

som hævdes at være den genuint platoniske, lader sig åbenbart villigt beherske; den hjælper fremskyndende med til at nå frem til det ønskede resultat. Den anden form, den sokratiske, søger selv at beherske; den opkaster sig til herre og giver derfor kun negativt afkast. Til disse to former for ironi knyttes der siden to former for dialektik:

„At Ironi og Dialektik ere de to store Magter i Plato, vil vist Enhver indrømme; men at der findes en *dobbelt Art Ironi* og en *dobbelt Art Dialektik* lader sig heller ei fragaae. Der er en Ironi, der blot er en *stimulus* for Tanken, fremskynder den, naar den bliver døsig, tugter den, naar den bliver udsvævende. Der er en Ironi, der selv er den opererende og selv igjen er den *terminus*, til hvilken der stræbes. Der er en Dialektik, der i idelig Bevægelse stedse vaager over, at Spørgsmaalet ikke besnæres i en tilfældig Opfattelse, der aldrig trættest altid er rede til at gjøre Problemet flot, naar det er sat paa Grund, kort sagt, der altid veed at holde Problemet svævende, og netop heri og herved vil løse det. Der er en Dialektik, der, idet den gaer ud fra de abstrakteste Ideer, vil lade disse udfolde sig i concretere Bestemmelser, en Dialektik, der med Ideen vil construere Virkeligheden.“ (1, 161-62)

Den første form for ironi og den første form for dialektik udnævnes nu til at være sokratiske, deres respektive modpoler til at være platoniske. Til den sokratiske ironi, som på en gang siges at være en tankens stimulans og tugtemester, svarer altså en utrættelig dialektik, som holder problemet svævende i et forsøg på at sikre, at det ikke får en tilfældig løsning. Til den platoniske ironi, der siges at have sig selv som endemål, terminus, svarer en dialektik, som går ud fra det abstrakte for, ved ideens hjælp, at konstruere virkeligheden, hvilket vi, ihukommende at denne dialektik altså er platonisk, vel må læse som den ideelle virkelighed, idéernes verden.

Det sokratiske „Standpunkt“, som Kierkegaard betegner det, er „Ironien i sin *totale Stræben*, *Dialectiken* i sin *negativt frigjørende Virksomhed*“ (1, 163). Hos Platon er ironien derimod „en negativ Magt i en positiv Idees Tjeneste“ (s. s.). Det underlige er imidlertid, at den sokratiske ironi i citatet beskrives som stimulerende, tugtende og fremskyndende, hvorfor man skulle tro, at den stod i en positiv idé's tjeneste, og altså hørte Platon til. Omvendt siges den platoniske ironi at have sig selv til „terminus“, endemål,

og derfor at udtrykke en mere total stræben, hvilket man, ud fra hvad Kierkegaard ellers har gjort gældende, ville opfatte som et sokratiske standpunkt. Kierkegaard præsenterer altså pludselig den sokratiske ironi, som om den er platonisk – og vice versa. Ironien i den platoniske tekst har i Kierkegaards analyse vist sig at modsætte sig den form for differentiering, som han påstår at gennemføre.

Umiddelbart går det noget bedre med bestemmelsen af de to former for dialektik. At Sokrates bestandig søger at holde problemet svævende harmonerer med alt, hvad Kierkegaard ellers har skrevet om ham i disputatsen. Om Platons dialektik siges det kontrastivt, at den „gaaer ud fra de abstrakte Ideer“, hvilket harmonerer godt med, at det om Sokrates tidligere er blevet sagt, at han „begynder sine fleste Undersøgelser ikke i Centrum, men i Peripherien, i det i sig selv uendeligt sammenslyngede Livs brogede Mangfoldighed“ (1, 89). Det gør Sokrates nærmere bestemt, når hans formål er at abstrahere fra tilfældige konkretioner, hvilket det er, når han har med sofister at skaffe. Men principielt set kan ironikeren vel lige så godt tage udgangspunkt i abstrakte idéer, for eksempel for at udhæve deres illusoriske karakter. De to former for dialektik, Kierkegaard fremlæser i Platons tekst, kan i princippet begge træde i ironiens tjeneste. Og ironien i samme tekst lykkedes det ikke at differentiere. Vi er med andre ord ikke kommet et skridt videre. Så at Sokrates primært er ironiker, sekundært dialektiker, mens Platon er primært dialektiker, sekundært ironiker, kan overhovedet ikke siges at være blevet godtgjort. Tværtimod synes det platoniske og det sokratiske at stå i et *reversibelt* forhold til hinanden, det ene hele tiden at kunne forvandle sig til det andet, det andet til det ene. figuren for en sådan reversibilitet eller reciprocitet, en sådan dialektisk hårdknode, er, som det fremgår, chiasmen. Og den er i det hele taget en typisk kierkegaardsk figur, hvilket jeg vil gøre udførligt rede for i navnlig mit ottende og mit niende kapitel⁴. Den platonisk-sokratiske reversibilitet er der til gengæld mere at sige om på dette sted.

I en fodnote påstår Kierkegaard nemlig, at:

„Dialectik som saadan er en altfor upersonlig Bestemmelse til, at en saadan figur som Socrates kan gaae op deri, hvorimod medens Dialectiken uendeligt udbreder sig og udstrømmer i Extremiteterne, Ironien fører den tilbage i Personlighed, afrunder den i Personlighed.“ (1, 163)

I første omgang løber vi hermed blot ind i nye modsigelser. Hvis en egentlig dialektik er upersonlig, og Sokrates derfor savner en sådan, må Platons dialektik, ifølge den kontrastive logik Kierkegaard opererer med, være upersonlig. Men det var jo en personlighedsbestemmelse, det digteriske gemyt, som skulle tjene til at forklare, hvorledes Platon i de senere dialoger har skabt sin egen forstørrede Sokrates. Det viser sig igen at være plat umuligt at adskille „dem, som saa inderlig ere forenede“. Det citerede rejser imidlertid et interessant spørgsmål: hvorledes kan ironien, som kun negativt udpeger subjektiviteten som *mulighed*, afrunde sig selv i personlighed? Og hvad menes der forresten med „Personlighed“?

I den antikke retorik havde man faktisk et begreb om ironien, der forbandt den med personlighed. Termen *urbanitas* betegnede den form for selvironi, som hørte med til at være vittig og kultiveret. Denne form for ironi var derfor et vigtigt element i Quintilians dannelsesideal. Men da Sokrates, som han fremstilles i disputatsen, ikke ligefrem udmærker sig ved at besidde sådanne egenskaber, kan det ikke være den form for *bon ton* Kierkegaard har i tankerne. Hvorimod maieutikeren, den indirekte meddeler, som denne figur senere aftegner sig i hans forfatterskab, fra sit personlige perspektiv på én gang meddeler sig og tilbagekalder sin egen meddelelse. Hvorved han udmærket kan siges at afrunde sin meddelelse i personlighed. Blot er den personlighed, som Kierkegaards indirekte meddelelse på denne måde afrunder sig i, aldrig hans egen, hvad han har travlt nok med at forsikre os om⁵. Hvis vi læser det citerede således, forandres det billede af Sokrates, som disputatsen formidler, unægteligt. Og så har vi endnu et eksempel på, at den senere rehabilitering af Sokrates allerede er (negativt) foregrebet i *Om Begrebet Ironi*. Hvilket må blive den eneste positive konklusionen på den analyse af Kierkegaards analyse af forholdet mellem Sokrates og Platon, jeg indtil nu har foretaget. Men hvorfor har Kierkegaard brugt så mange sider på en undersøgelse, som slet og ret fører til intet?

Tidligere i sin læsning af Platons tekster har Kierkegaard allerede overvejet forholdet imellem ironi og dialektik. Holder vi, hvad vi indtil nu har fundet ud af, in mente, kan disse overvejelser hjælpe os til at få en nærmere forståelse for, hvad formålet er med hans tilsyneladende så selvophævende udlægning af den platoniske tekst.

2. Ironi og spekulation

Under sin gennemgang af *Symposiet* behandler Kierkegaard brudfladen imellem det sokratiske og det platoniske standpunkt. I den forbindelse isolerer han to anskuelsesformer, en ironisk og en spekulativ. Deres tilstedeværelse i den samme tekst, Platons, kalder han en „Duplicitet“ (1, 101). Hvad Kierkegaard nærmere bestemt iagttager hos Platon er, at den dialektiske udvikling først gradvist forsvinder i det rent abstrakte. Derefter påbegyndes en ny art af udvikling, som vil fremstille idéen. Disse to former for dialektik, mener Kierkegaard, kan ikke stå i et nødvendigt forhold til hinanden. De kan ikke engang tænkes at hidrøre fra samme person. I stedet plæderer han for, at: „Socrates og Plato maa hver have haft en Anskuelse, der, hvor forskjellig den end kan have været, maa have haft *væsentlige Coincidentspunkter*, det er *den ironiske* (...) og *den speculative*“ (1, 102).

Kierkegaard er nået frem til denne konklusion igennem nogle overvejelser vedrørende den *spørgen*, som konstituerer dialogformen. Og her melder dupliciteten sig:

„Man kan nemlig spørge i den Hensigt at faae et Svar, der indeholder den attraaede Fylde, saaledes at jo mere man spørger, desto dybere og betydningsfuldere bliver Svaret; eller man kan spørge ikke i Interesse af Svaret, men for gjennem Spørgsmaalet at udsuge det tilsyneladende Indhold, og derpaa lade en Tomhed tilbage. Den første Methode forudsætter naturligviis, at der er en Fylde, den anden, at der er en Tomhed; den første er *den speculative*, den anden *den ironiske*. (1, 92)

Vi genkender det platoniske standpunkt, som hermed er bestemt som spekulativt, og det sokratiske, gennemført ironiske. Tilsyneladende anskuer Kierkegaard spekulationen positivt, mens han er mere forbeholden over for ironien. Under sin efterfølgende analyse af dialogen *Protagoras* skriver han i hvert fald følgende:

„Platonisk vilde det være at styrke Existenten ved den opbyggelige Tanke, at Mennesket ikke er jaget tomhændet ud i Verden, ved gennem Erindring at besinde sig paa sit rige Udstyr, socratisk er det at faae hele Virkeligheden underkjendt og henwise Mennesket til en Erindring, der

bestandig trækker sig længere og længere tilbage imod en Fortid, der selv trækker sig saa langt tilbage i Tiden som hiin adelige Families Herkomst, hvilken Ingen kunde huske.“ (1, 114)

Hvilket godt kunne tyde på, at den disputerende Kierkegaard tager spekulatationens parti. Men muligvis er de værdimarkører, som optræder i citatet, forræderiske. Man bør i hvert fald betænke den opfattelse, Kierkegaard senere så stereotyp skal gentage, at bevægelsen i det spekulative system, dets hele dynamik, er et tomt postulat, at systemet i virkeligheden er en stivnet formation, som aldrig kan indfange den reelle dynamik i eksistensen. For i det citerede styrkes eksistensen platonisk i erindringen af en fylde, som er forudsat, hvorfor man egentlig ikke kommer ud af stedet, mens den sokratiske underkendelse af virkeligheden og henvisen til en erindring, som fortaber sig i det uvisse, i hvert fald er forsikret mod at ende i en sådan cirkelslutning, der i disputatsen underforstås at kunne være dræbende. At den platoniske filosofi er en længsel mod døden siges nemlig klart i den umiddelbart følgende gennemgang af dialogen *Faidon*. „Platonismen vil, at man skal afdøe fra den sandselige Erkjenden for ved Døden at opløses i det Udødelighedens Rige, hvor det i og for sig Lige, det i og for sig Skjønne o.s.v. leve i Dødsstilhed“ (1, 128). Hvilket er forbundet med en ulidelig lethed: „Hos Plato bliver Udødeligheden endnu lettere, ja næsten til at blæse bort, og dog ønsker Philosophen at forlade Virkeligheden, ja saavidt muligt at være død allerede i levende Live“ (1, 126). Den spekulative filosof længes altså efter noget forsvindende, i praksis et intet⁶. Så denne afdøen adskiller sig markant fra såvel den æstetiske afdøen, Kierkegaard anpriser som et ideal i *Af en endnu Levendes Papirer*, som fra den kristelige afdøen fra verden, han senere sætter som *idealet*, men allerede bringer på bane som et modbillede i dette afsnit af disputatsen (cf. 1, 127-28). Et forvarsel herom får man i følgende formulering „(...) da vil Udødeligheden ikke blive en Skygge-Existent, og det evige Liv ikke et Schattenspiel an der Wand“ (1, 126), hvorved han lægger en vis afstand til Platons allegoriske hulebillede fra *Staten*. Forud er gået nogle svært fordøjelige besyngelser af „den Ethiske Harmoni, den Moralske Melodi“ (s. s.), som funderer en indstilling til livet, der ikke stiller sig tilfreds med skyggespil og deslige⁷. Det lyriskes status i *Om Begrebet Ironi* kommer jeg dog først ind på i sidste afsnit af indeværende kapitel.

Kierkegaards udsagn om, hvorledes ironien forholder sig til spekulationens længsel efter døden, er imidlertid også af interesse: „At Ironien paa en Prik kan ligne dette [samme længsel, min anm.], at den for den flygtige Iagttagelse endog kan forveksles med det, det vil vist Enhver indrømme, der veed, hvad Ironien er for en lille usynlig Person“ (1, 127). Ironien kan altså sagtens mime filosofiens længsel efter denne form for udødelighed så effektivt, at en forveksling er mulig. Men i virkeligheden er den en anderledes rastløs personage⁸. Senere i Kierkegaards forfatterskab fremgår det, at den form for dialektik, som han har respekt for, udmærker sig ved en egenskab som „Elasticitet“ – så der er vores usynlige nisse nok flyttet med.

Når man læser *Om Begrebet Ironi* med øje for reversibiliteten i værket, er det således som om de værdimarkører, der tilskrives diverse fænomener, skifter fortegn, hvorved en helt anden betydning af teksten end dén, som umiddelbart fremgik, træder frem. Vi har som eksempler på dette oplevet, hvorledes spekulationen, først i skikkelse af Hegel, dernæst af (en version af) Platon, trods de mange eksplicite udsagn om dens fortræffeligheder, i realiteten undsiges. Dette bør man afgjort have i bagehovedet, når man læser disputatsens anden del, som tilsyneladende går Hegels, altså spekulationens, ærinde imod de romantiske ironikere, med Friedrich Schlegel i spidsen. Dette forhold tager jeg grundigere fat på i mit næste kapitel. Hvad jeg her og nu vil diskutere er, hvilket forhold Kierkegaard *egentlig* har til den platoniske tekst, hvilket jeg vil gøre, ved at undersøge hvordan Kierkegaard *skriver* om det forhold mellem Platon og Sokrates, han lader oscillere på påviste facon. Det spørgsmål, jeg stiller, er kort sagt: hvorledes gestalter Kierkegaard sin undersøgelse retorisk?

Hvis man ser på det „retfærdiggjørende Tilbageblik“, er svaret, at Kierkegaard selv benytter sig af en dialogisk form; afsnittet består af svarene på en serie indvendinger, som fremsættes af en fiktiv læser. Teksten er her gennemført proleptisk. Prolepsis er den retoriske figur, man benytter sig af, når man, for eksempel i form af et spørgsmål eller en tænkt indvending, foregriber, hvad man har tænkt sig at sige⁹. Jeg vil anføre en række eksempler fra afsnittet i kronologisk rækkefølge:

„Forsaavidt Ast erklærer sig imod den (...) Anskuelse af Forbindelsen af Symposiumet og Phædon, lægger han mig vel ved denne Protest en Hindring i min Vei; men (...).“ (1, 161)

„Forsaavidt det nu i det Foregaaende ikke skulde være tilstrækkelig lykkedes mig, at retfærdiggjøre dette Standpunkt ud af Plato (...).“ (1, 163)

„En Vanskelighed, der for mig altid bliver tilbage, er naturligviis den (...).“ (s. s.)

„Men idet jeg saaledes er ifærd med at muliggjøre denne Misforstaaelse, at udvikle min Undersøgelse af den, tænker maaskee en eller anden Læser lidt ironisk, at det snarere er en *Misforstaaelse fra min Side* (...).“ (1, 165)

„Hvad denne *sidste Indvending* angaaer, da vil jeg svare, at her (...).“ (s. s.)

„Hvad den *første Invending* angaaer, da vilde jeg svare (...).“ (1, 166)

„Dette kunde nu maaskee en og anden Læser ville indrømme, ja maaskee lidt utaalmodigt vente paa, om jeg ikke snart bliver færdig med denne Betragtning, for at bringe mig en *ny Indvending* paa Halsen.“ (s. s.)

Som man kan fornemme, er den proleptiske figur naturligt hjemmehørende i en akademisk diskurs, hvor man må tage højde for synspunkter, der adskiller sig fra og måske direkte modsiger ens egne. Hvad der sker i afsnittet er imidlertid, at Kierkegaard overdriver denne form, således at teksten performativt praktiserer, hvad den omhandler: den dialogiske form. Således personificeres den fiktive læser, som i en traditionel akademisk diskurs ville være en aldeles anonym og abstrakt figur, gentagne gange; han bliver først småironisk og er siden ved at tabe tålmodigheden, fordi han risikerer at brænde inde med en indvending. Det er i det hele taget kendetegnende for teksten, at Kierkegaard igen og igen søger at indgå i en sådan på én gang intim og ironisk distanceret dialog med sin læser, hvilket givet er et af de stilistiske træk, som provokerede disputatsens bedømmere. Også på makroplanet må teksten imidlertid siges at være dialogisk på denne performative facon. Som jeg har påvist, bliver mangfoldige, og indbyrdes

modstridende, opfattelser af og perspektiver på Platon, Sokrates, ironien, dialektikken og spekulatjonen sat i og på spil på en måde, så de indgår i en dialog med hinanden, som tydeligvis aldrig fører frem til en endegyldig afklaring eller et endegyldigt svar – hvad ironien jo ikke kan. Man må derfor formode, at Kierkegaards intention med dette aspekt af teksten er performativt-dialogisk at *anskueliggøre* ironien. Jeg har jo allerede citeret ham for følgende udsagn fra hans refleksioner over disputatsen og dens reception:

„(...) at man ikke kan skrive om et negativt Begreb uden paa denne Maade, og istedetfor idelig at forsikkre at Tvivlen er overvunden, Ironien beseiret, engang at lade den tale.“

For en god ordens skyld vil jeg stille skarpt på endnu nogle eksempler på denne form for tale, som jeg henter fra Kierkegaards gennemgang af Platons *Staten*.

3. *Staten*, det er mig!

Den første bog i dette værk rejser visse vanskeligheder for Kierkegaards bevisførelse. Det vanskelige består først og fremmest i, at den altnegerende sokratiske ironi forefindes i denne første bog, for atter at forsvinde i de følgende. Den første bog af *Staten* er imidlertid skrevet *senere* end den række dialoger, hvor Kierkegaard finder, at Platon allerede er ophørt med at formidle den virkelige Sokrates, men nu videregiver sit eget idealiserede billede af ham. Endnu engang forsøger Kierkegaard at vende en åbenbar vanskelighed til sin egen fordel:

„Denne første Bog erindrer netop om de tidligere Dialoger. Disse maae i en ganske anden Forstand have staaet under Socrates' Indflydelse og personlige Paavirken end de senere. Resultatet heraf bliver, at vi gennem *disse* første Dialoger og *denne* første Bog af *Staten* maae sikkrest kunne bane os Veien til en *Opfattelse af Socrates*.“ (1, 160)

Men hvorledes kan den egentlige Sokrates pludselig gå igen i Platons tekst på et tidspunkt, hvor sidstnævnte forudsættes at have excorseret ham ved,

frit og digterisk, at have skabt sig sin egen udgave af ham? Umiddelbart forud for det just citerede kommer Kierkegaard med en kommentar, som det i forbindelse med dette spørgsmål er værd at bide mærke i:

„Plato maa paa en eller anden Maade være bleven sig Forskjellen bevidst mellem denne første Bog og de følgende Bøger, men, da en heel mellemliggende Cyclus af Dialoger aldeles ikke ligne den, have haft en eller anden Hensigt dermed.“ (s. s.)

Formuleringen er påfaldende undvigende: „paa en eller anden Maade“, „en eller anden Hensigt“. Muligvis søger Kierkegaard at dække over den klare modsigelse, at Platon på den ene side siges at være blevet opmærksom på forskellen på den første og de følgende bøger, hvilket unægteligt peger i retning af, at dette er indtruffet på et tidspunkt *efter*, at han har skrevet *Staten*, mens han på den anden side påstås, at have haft en hensigt med denne forskel, hvilket forudsætter, at han har været sig forskellen bevidst *forud* for udformningen af værket. Dette virker mere som en utilsigtet og derfor umotiveret selvmodsigelse, end om en bevidst styret eller fremprovokeret reversibilitet. Men det er ikke sikkert, at det forholder sig således.

Om det samlede værk, *Staten*, siger Kierkegaard nemlig lidt tidligere, at det søger at afklare, hvad retfærdighed er. Den første bog, påpeger han imidlertid, ender med et aldeles negativt resultat, hvilket vil sige det samme som, at den „tilkæmper sig Muligheden af, at der med spekulativ Energi kan spørges: hvad er Retfærdighed“ (1, 159). Hvilken hensigt hos forfatteren Platon lader der sig nu rekonstruere ud fra denne bemærkning? Kun dén, at Platon i den første bog bevidst har ladet Sokrates' ironi viske tavlen ren, for så selv at udfylde den igen med de følgende bøger. Og det vil sige, at den sokratiske ironis totale stræben er et virkemiddel, som forfatteren Platon har kunnet betjene sig af i en bevidst litterær praksis. Om det så betyder, at Platon er blevet herre over den ironi, som ellers har tendens til at opkaste sig til herre, er næppe til at afgøre med bestemthed. Hvad vi kan sige med sikkerhed er, at Sokrates' altnegerende ironi diskret påvises at optræde i forfatteren Platons tekst, når sidstnævnte har behov derfor, hvorfor det nok engang viser sig umuligt at differentiere afgørende imellem den platoniske og den sokratiske ironi¹⁰. Det er derfor udsøgt ironisk, når Kierkegaard om sin undersøgelse skriver, at: „(...) min hele Bygning behøver derfor ingenlunde

at blive faldefærdig, fordi det Ene paa eengang hviler paa og bærer det Andet“ (1, 160). Hvilket ydermere er et ekko af en omtale af systemet, som indleder undersøgelsen, hvor Kierkegaard om systemets momenter konstaterer, at de „væsentlig bestemmes *ad intra*“ (1, 86), hvorfor de må formodes at hvile på og bære hinanden på lignende vis. Hele analysen af Platon kan læses som en gestaltning af et sådant system, der reelt set intet har at fundere sig på. I stedet for ligefremt at kritisere systematiske bestræbelser, der leder til sådanne resultater, hvilket som sagt ikke ville være faldet i god jord, anskueliggør Kierkegaard altså sin kritik ved at *dramatisere* den ved hjælp af den demonstrerede reversibilitet og reciprocitet. Dette er igen et *dialogisk* fænomen, så sandt som dialogen er en dramatisk genre, eftersom der skal mindst to forskellige stemmer, mindst to karakterer, til at føre en dialog¹¹. I denne forbindelse er det værd at huske på, hvad Lars Bejerholm bemærker i sit solide værk om Kierkegaards indirekte meddelelse, „*Meddelelsens Dialektik*“¹²: „Enligt gängse estetikteori bestämdes dramat som det högsta uttrycksmediet i serien epik-lyrik-dramatik. Det som ej kunde bli föremål för en språklig beskrivning kunde uttryckas i dramats handling“ (s. 31). Bejerholm finder således, at Kierkegaard med sin idé om, at ikke alt lader sig udtrykke i sproget, samt sin insisteren på, at man bør reduplicere sin tolkning af teksten eksistentielt¹³, ingenlunde bryder afgørende med sin samtids æstetiske teorier. Dette er der ingen grund til at anfægte, men det kan så sandelig tilføjes, at Kierkegaards tekster, som for eksempel *Om Begrebet Ironi*, ydermere opviser performative og dramatiske træk, der som sagt skal gøre det muligt for dem *at anskueliggøre* det indhold, som de ikke kan eller vil kommunikere direkte.

Analysen af *Staten* opviser endvidere endnu et eksempel på en sådan form for dramatisering. Kierkegaard bemærker nemlig, at „Den store Forskjel, der finder Sted mellem den første og de følgende Bøger, den Omstændighed, at den anden Bog begynder Sagen forfra, begynder med Begyndelsen, maa ingenlunde tabes af Sigte“ (1, 159). En afgørende grund til ikke at tabe dette af syne er, at *Om Begrebet Ironi* er konstrueret på lignende vis. Den anden del af disputasen, afsnittet om romantikerne, bærer nemlig værkets titel „Om Begrebet Ironi“. Og heri slås det uden videre fast, at et karakteristisk træk ved ironien er „den *subjective frihed*, der i ethvert Øieblik har *Muligheden af en Begyndelse* i sin Magt og ikke er generet af tidligere Forhold“ (1, 269). Kierkegaards tekst generer sig således ikke for performativt

at agere, hvad den tematiserer på en måde, så resultatet nærmer sig en svimlende *mise en abyme*¹⁴.

I en artikel, 'Om begrebet ironi'¹⁵, argumenterer Poul Erik Tøjner for følgende opfattelse af Kierkegaards samlede forfatterskab:

„Kierkegaards tekst bliver således at opfatte som een stor (selvophævende) performativ operation. En performance slet og ret. Hvad er det da, den performerer? Den dramatiserer det enorme sansbedrag, der – for Kierkegaard at se – står mellem det moderne menneske og den sande kristendom. Dens opbyggelighed er radikal, thi den fordrer, at læseren forstår ved at gennemskue. Dens opbyggelighed er æstetisk – kunne man også sige. Teksten er en prøvelse på den alvor, læseren forudsættes allerede at besidde. Opbyggelsen minder dermed om den sokratiske ironi.“ (s. 82)

Tøjner anfører som eksempel, at ironiskriftet kan opfattes som et stykke dramatisk ironi, hvilket dog ikke er en indsigt, som han læser sig frem til¹⁶, hvorfor det forbliver en upræcis bestemmelse. Langt mere præcist ville det være at slå fast, at *Om Begrebet Ironi* er det laboratorium, hvor Kierkegaard afprøver de tekstuelle strategier, som han praktiserer i sit efterfølgende pseudonyme forfatterskab. I den forbindelse har Kierkegaard, som Vilhelm Andersen til fulde har opfattet, lært et og andet ved at læse Platon¹⁷: „Men i Grunden er det hele Forfatterskab en Samtale, de mange Monologer udgør en Dialog. Pseudonymerne er platoniske Masker, der strider med hinanden, indtil man til sidst som hos Platon kun hører den ene Stemme, den sokratiske, som sejrer“ (op.cit., s. 94). Blot må man huske, at stemmen, der går af med sejren i den dialog, der finder sted i og imellem Kierkegaards pseudonyme værker, ikke er inkarneret i nogen bestemt figur eller er blevet forsynet med nogen identificerbar maske, hvorfor det ikke altid er til at sige, om den sejrer ad himmel eller helvede til.

Nu er det omsider tid til at se på den eksekutive og den kontemplative ironi.

4. Eksekutiv og kontemplativ ironi

De to former for ironi, eksekutiv og kontemplativ, er begge modaliteter af det ironiske subjekt. Afsnittet, som omhandler dem, findes i starten af disputatsens anden del, og det peger, som vi skal se, frem imod det afsluttende afsnit om humoren og den beherskede ironi. Forud for afsnittet er gået en tegnteoretisk redegørelse, der lader følgende formel være gældende for al ironi: „at *Phænomenet ikke er Væsenet, men det modsatte af Væsenet*“ (1, 263-64). Denne definition synes at kunne tilføje ironibegrebet en vis stabilitet, eftersom meningen med den ironiske figur ud fra dette kan identificeres som værende modsat det sagte. Men denne nyindtrufne harmoni brydes godt og grundigt omtrent tyve linjer længere nede på siden: „Dersom derimod det Udsagte ikke er min Mening, eller er det Modsatte af min Mening, saa er jeg fri i Forhold til Andre og til mig selv“ (s. s.). Den ironiske frihed begrænser sig altså ikke til at mene det modsatte af det sagte, men er realiseret ved blot at mene noget andet; den løsest tænkelige definition af ironi. Samme frihed er kilden til ironikerens nydelse. Denne tegnteoretiske indledning på disputatsens anden del bringer, som det fremgår, ikke noget afgørende nyt på bane. Der stilles i realiteten blot skapt på det ironiske subjekt igen. Lad os se, hvad selve redegørelsen for de to modaliteter af det ironiske subjekt fører til.

Redegørelsen for den eksekutive ironi drejer sig for en første betragtning netop om forholdet imellem væsenet og fænomenet. Under sin gennemgang af den eksekutive ironi kontrasterer Kierkegaard nemlig ironien med forstillelse og hykleri. Pointen er, at forstillelse og hykleri bundes i subjektets snævert egoistiske interesser, i det ‘menneskelige’, hvilket indebærer, at forholdet imellem væsen og fænomen, for den psykologisk kyndige, er forholdsvis let afkodeligt. Anderledes forholder det sig med ironien. Da ironikeren blot vil nyde sin subjektive frihed, og ironien derfor udelukkende har sig selv til formål, vanskeliggøres afkodningen i betragtelig grad. Hvad Kierkegaard vil opnå er tydeligvis at fremhæve ironien som et udelukkende indvortes fænomen, der, hvis den er gennemført, ikke lader sig afkode. Dette kan ikke overraske.

Men i en fodnote sætter Kierkegaard, forbavsende nok, lighedstegn imellem eksekutiv ironi og dramatisk ironi, som derefter, og ikke mindre overraskende, hævdes at kunne manifestere sig som en „*Naturens Ironi*“ (1,

270), der kun afslører sig for dén, som har øje for den. Denne naturens ironi er dramatisk, fordi den ironisk indstillede naturbetragter opfatter naturen, som om den driver gæk med ham, eksempelvis, som Kierkegaard citerer Schubert¹⁸ for, i kraft af „*Naturens ironiske Sammenstilling af de fjerneste Extremer*“ (s. s.). Denne opfattelse af dramatisk ironi er ikke ligefrem kano- nisk, men lad gå. Hvad der umiddelbart springer i øjnene er imidlertid, at det udvortes igen bliver negeret og fokus sat på det ironiske subjekts indstil- ling, dets indvortes. Hvilket øjeblikket efter formuleres med al ønskelig ty- delighed:

„Men alt Sligt er ikke i Naturen, men *det ironiske Subject* seer det deri. Saaledes kan man ogsaa opfatte alle Sandsebedrag som en Ironi af Na- turen. Men for at blive sig det bevidst, fordres der en Bevidsthed, der selv er ironisk. Jo mere polemisk et Individ er udviklet, desto mere Ironi vil han ogsaa finde i Naturen.“ (1, 270)

Denne polemiske ironiker finder ikke fred og hvile ved at se på naturen, men får øje på mangfoldige ironier. Og dette giver anledning til selvrefleksion, til at han bliver sig bevidst, at han, i og med han får øje for ironien, selv er ophav til den. Den eksekutive ironiker går således på ingen måde i ét med naturen¹⁹, tværtimod konfronteres han med sig selv, med sin egen ironi. Sin iagttagende eller betragtende position overskrider han dermed ikke. Naturbetragtning transformeres blot til selvbetragtning, introspek- tion. Den aktivitet, som har fundet sted, er således ikke ligefrem overvæl- dende. I hvert fald har den ikke udmøntet sig i udvortes handling. Hvorle- des mon det så forholder sig med den kontemplative ironi?

Denne side af ironien, som udnævnes til at være „*theoretisk*“ (1, 272) – det er vel en akademisk afhandling, vi læser – viser sig, paradoksalt nok, som en yderst *aktiv* personage, den formår endda, idet den har „Blik for det Skjæve, det Forkeerte, det Forfængelige i Tilværelsen“ at gøre „det Gale endnu galere“ (s. s.), hvorved den afgrænser sig fra for eksempel spot og satire. Umiddelbart adskiller den kontemplative ironiker sig således ikke fundamentalt fra den eksekutive. Begge har de blik for, hvad der er galt med en ting. Men hvor den eksekutive ironiker er engageret i så passive aktivi- teter som natur- og selvbetragtning, søger den kontemplative at potensere vanviddet, hviket fremhæves med eftertryk: „Dette er hvad man kunde

kalde Ironiens Forsøg paa at mediere de discrete Momenter, ikke i en høiere Enhed, men i en høiere Galskab“ (s. s.)²⁰. Hvor den eksekutive ironiker *blot reflekteres tilbage på sig selv*, dér formår den kontemplative, på bedste sokratiske manér, at få sin modpart til at afsløre sit egen illusoriske standpunkt og måske endda indse det. Han har ergo mulighed for *aktivt at forskyde refleksionen væk fra sig selv*. Den eksekutive ironi, man ville formode var aktiv, er således passiv, betragtede, mens den kontemplative, som burde være den passive form, er aktivt handlende. Endnu et eksempel på en gennemført reversibilitet eller reciprocitet: en chiasmisk-dialektisk hårdknode! Men dermed er det ikke slut.

Kierkegaard lader nu den kontemplative ironiker vende sig mod hele tilværelsen, for at gentage den sokratiske bevægelse ud af virkeligheden, til denne tilsidst ingen realitet har for det ironiserende subjekt. Undervejs kontrasteres ironien med umiddelbart beslægtede (?) sindstilstande som tvivl, en forstandsmæssig kategori, og andagt, en på én gang romantisk og religiøs. Til sidst refterer kun det intet, hvor ironien „gaar igjen og spørger“ (1, 273). Som et sådant spøgelse kan ironien selvfølgelig ikke siges at være begrebslogisk defineret. Og som det er fremgået, blev hverken den eksekutive eller den kontemplative ironi defineret på anden måde, end ved gensidigt at annullere hinanden i en dialektisk kortslutning. I stedet har vi, hvad angår definitionen af ironien *per se*, og igen med suværen performans, været vidne til en udelukkende *negativ* bevisførelse²¹: ironi er ikke forstillelse, ikke hykleri, ikke satire, ikke tvivl og ikke andagt – en argumentationsgang, som sagtens kunne føres *ad absurdum*, hvilket som bekendt er et punkt, som Kierkegaard senere skulle stræbe imod²². Således har også disputatsens anden del indtil nu udelukkende gebærdet sig på negativ sæt og vis. Og dermed har den efter alt at dømme slået fast med syvtommer-søm, at ironien er en kategori, der, fordi den angår det indvortes, subjektiviteten, ikke lader sig objektivere i en teoretisk fremstilling. Hvordan – hvis overhovedet – lader den sig da beherske?

5. Den beherskede ironi

„Intet ægte humant Liv er muligt uden ironi“ (1, 328), fastslår Kierkegaard under sin afsluttende lancering af den beherskede ironi: en programmerklæring han endda lod udgøre den sidste af det mundtlige forsvars fem-

ten latinske teser. De ironiens beherskere, som Kierkegaard kanoniserer for at underbygge denne påstand, er overraskende nok alle digtere, hvorved rammen for hele diskussionen er på vej til at blive æstetisk – hvad der ligner en tanke i al for høj grad til ikke at være det. Indledningsvis lovpriser to digtereksistenser, der beherskede ironien, Goethe og Shakespeare; Kierkegaards kanon adskiller sig med andre ord ikke væsentligt fra de romantiske ironikeres²³. Den tredje digter, som lidt efter laurbærkranses, „Professor Heiberg“ (1, 327), er således kommet i fint selskab. Men om det er særligt smigrende for en digter, der er blevet anbragt på en sådan piedestal, stadig at blive spidsborgerligt tituleret som professor, kan diskuteres²⁴. Om den heibergske dramatik skriver den unge beundrer, at

„(...) medens næsten enhver Replik, han har skrevet, kan afgive et Exempel paa Ironiens indre Oekonomi i Stykket, saa viser der sig tillige gjennem alle hans Stykker en sig bevidst Stræben, der indordner hvert enkelt paa sin Plads i det Totale. Her er altsaa Ironien behersket, nedsat til Moment; *Væsenet er ikke noget Andet end Phænomenet, Phænomenet ikke noget Andet end Væsenet.*“ (1, 327-28, min kurs.)

I den sætning, jeg har kursiveret, trækker Kierkegaard igen på den distinktion imellem væsen og fænomen, som han indledte det andet afsnit af disputatsen med at etablere. Formålet med distinktionen var at gøre opmærksom på, at ironien per definition sætter splid mellem væsenet og fænomenet. Her genforenes de to størrelser, som så smerteligt har været adskilt, på lykkeligste vis. Men som jeg var inde på i det foregående kapitel, er den kile, som ironikeren driver ind imellem væsenet og fænomenet, ikke til at rykke ud igen²⁵. Hvorledes kan væsenet i en litterær tekst, som udnævnes til at være ironisk, da være lig med fænomenet? Det kan det for eksempel, hvis der intet væsen er, intet forsøg på realistisk gengivelse, ingen intenderet virkelighedsreference. I så fald er væsen og fænomen et og det samme, nemlig et rent tegn eller ‘tomt’ symbol. Hvilket vel kun finder sted i idéel – eller idealiseret (?) – lyrik. Det kunne tænkes at være noget sådant, Kierkegaard har i tankerne, når han, under sin gennemgang af Tieck, om dennes lyrik skriver:

„Tilslidst *isolerer* det musicalske Element *sig aldeles*, og det lykkedes virkelig stundom Romantiken at reconstruere den Art Poesi, Enhver fra sin Barndom kjender i det skjønnne Vers: Ulen Dulen Dorf.“ (1, 314)

For her er væsenet i sandhed fænomenet – og vice versa. ‘Hvert enkelt’ synes endda at være på sin plads i forhold til ‘det totale’. Hvis dette er essensen af ironien, når den er behersket, hvorfor så bestræbe sig på at beherske den? Man behøver altså ingenlunde at tage hyldesten til digteren Heiberg for pålydende²⁶.

Om vores kanoniserede digtereksistenser hævder Kierkegaard videre, at de opnår en indre uendelighed, hvilket er „en absolut Betingelse for at leve poetisk“ (1, 328). Men så forlader han, i hvert fald tilsyneladende, det æstetiskes gebet, idet han gør opmærksom på, at det at leve poetisk, i „indre Uendelighed“, ikke kun er digteren beskåret, men er noget som er realiserbart for enhver (s. s.). Nøglen til, hvad der menes hermed, kan måske findes en anelse tidligere i disputatsen, hvor det hedder: „Eet er nemlig at digte sig selv, et Andet at lade sig digte. Den Christne lader sig digte, og i denne Henseende lever en enfoldig Christen langt mere poetisk, end mangt et meget begavet Hoved“ (1, 292). Hvis ironien er behersket i det ‘enfoldige’ individ, så er den nemlig ikke længere en forfører, den foretager „den modsatte Bevægelse af den, hvori den ubehersket forkynder sit Liv“ (1, 328). I samme grad, som den i sit udspring undsiger virkeligheden, bliver ironien, i behersket form, en tugtemester, som fastholder individet i reel eksistens:

„Ironien *limiterer, endeliggjør, begrænder* og giver derved *Sandhed, Virkelighed, Indhold*; den *tugter* og *straffer* og giver derved *Holdning* og *Consistents*.“ (s. s.)

Derfor må man også „*anprise den som en Veileder*“ (1, 329). I det hele taget er ironien, der nu pludselig prises med specifikt kristelige vendinger, „som det Negative Veien, ikke Sandheden, men Veien [hvad med livet?, min anm.]“ (1, 329). Men vejen til hvad? Ikke så meget til himmerrige, som til at komme efter overfladiske hegelianerne:

„Enhver, som har et Resultat som saadant, han eier det ikke; thi han har ikke Veien. Naar Ironien nu træder til, da bringer den Veien, men ikke

den Vei, hvorved den, der bilder sig ind at have Resultatet, kommer til at besidde det; men den Vei, ad hvilken Resultatet forlader ham.“ (1, 329-330)

Denne formulering indeholder et klokkeklart ekko af optegnelsen om de to typer hegelianere fra papirerne, som jeg citerede i mit første kapitel. Den overfladiske type, målet for Kierkegaards kritik, skildredes således: „Eller jeg vilde ved en Hegelianer forstaae et Menneske, der, flygtigt berørt af denne Tænkning, nu bedaarede sig selv i et Resultat, han ikke eiede (...)“. Det er således næppe en hegel- eller heibergianer, der taler i det just citerede.

Og så skal afsnittets sidste to sætninger, de sidste i disputatsen, have et par ord med på vejen:

„*Humor* indeholder en langt dybere Skepsis end Ironi; thi det er ikke Endeligheden, men Syndigheden, Alt her dreier sig om; dens Skepsis forholder sig til Ironiens som Uvidenhed til den gamle Sætning; *credo quia absurdum*; (...) Dog, alt dette ligger udenfor denne Undersøgelses Grændse, og forsaavidt man skulde ønske Stof til Eftertanke, da vil jeg henvise til Prof. *Martensens* Anmeldelse af Heibergs nye Digte.“ (1, 331)

Først bemærker man henvisningen til den ‘syndighed’, som også greb forstyrrende ind i en note under afsnittet om den eksekutive ironi (se note 14), dernæst at Kierkegaard, ved at citere Tertuillans gamle credo, synes at foregribe *Frygt og Bæven*. Der lader også her til at være adskillige stemmer på færde. I det hele taget må man om det afsluttende afsnit sige, at det er polyfonisk, eftersom der bestandig skiftes stilleje. Stilen veksler mellem det skolemesteragtigt udredende, det moralsk prækende, det harcellerende, det lyrisk besyngende og det apokalyptisk forventende. Hvilket egentlig er den samlede tekst i en nøddeskal. Disputatsens sidste sider peger ikke fremad i højere grad, end den tekstmasse, som er gået forud. De opsummerer den! Så kan man overhovedet tage Kierkegaards begreb om den beherskede ironi for pålydende? Jeg vil kort diskutere et par nyere forsøg på at gøre det.

Det første foretager Sanne Elisa Grunnet i *Ironi og Subjektivitet*. Kierkegaards beherskede ironi, opfattet som en ironiens ironi, tolker hun således:

„At anskue sin egen ironi ironisk må derfor betyde, at hele den ironiske bevægelse, som total anskuelse, anskues ironisk. Selve ironiens bevægelse negeres da, subjektiviteten har nået sin grænse, man stopper hvor man er – og *der* er netop virkeligheden. Sagt på en anden måde; at forholde sig ironisk til ironiens bevægelse vil sige, at man placerer sig i et standpunkt udenfor alle ironiens mulige standpunkter. Der findes kun ét eneste punkt udenfor alle disse, nemlig inde i én selv.“ (op.cit., s. 114)

Egentlig en besnærende udlægning, for man aner konturerne af en ‘ægte’ kierkegaardsk dobbeltbevægelse. Men hvorfor er standpunktet udenfor alle ironiens standpunkter nødvendigvis inde i én selv? Det punkt inde i én selv, som Kierkegaard i disputatsen sætter som det for subjektiviteten altafgørende, er jo det abstrakte, ironien udpeger i kraft af sin negerende virksomhed. At man skulle finde frem til et mere konkret og autentisk punkt blot ved at potensere ironien, virker håbløst optimistisk. Selv om hun gør sig ihærdige anstrengelser for at underbygge den, forbliver Grunnets konklusion et tomt postulat²⁷.

Mit andet eksempel er Lars Erslev Andersens essay ‘Ironi og humor’²⁸. Essayets hovedtese er, at Kierkegaards udsagn om humoren i disputatsen, i den korte passage jeg lige har citeret, anviser et punkt, som befinder sig hinsides ironien. Så langt minder hans anliggende om Grunnets. Men hvad han er ude efter er i realiteten at udvikle en art ‘den erotiske læsnings etik’, hvilket jeg vender tilbage til i mit sidste kapitel. At ville gennemføre noget sådant med udgangspunkt i tre sætninger fra *Om Begrebt Ironi*, der endda umiddelbart tilbagekaldes med henvisningen til de tvende professorer, må siges at være noget af et vovestykke. Dog når Erslev, efter at have rundet Kierkegaards grundigere udvikling af forholdet imellem ironi og humor fra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, frem til et ganske fornuftigt standpunkt: „(...) indeholdt i forskellen mellem ironi og humor bliver da på den ene side længslen efter og troen på, at der bag sproget eller i dets destruktion findes en sammenhæng, et skjult alfabet, en stemme og på den anden side „en dybere skepsis“, der helt har demonteret forestillingen om en grundlæggende orden“ (s. 107-08). Humoren accepterer nemlig kontingen- gensen og forliger sig med den (s. 108)²⁹. På basis af hvad jeg nåede frem til vedrørende kontingen- sgen i mit foregående kapitel, må man ud fra dette

slutte, at *Om Begrebet Ironi* ikke er et ironisk værk, men et humoristisk. Og så bliver det et spil om ord – hvad vi har rigeligt af i forvejen. Jeg accepterer gerne, at det for Kierkegaard er om at gøre at nå hinsides en ironi, som ikke kan forlige sig med samme kontingens og i stedet hævder sig selv. Men i praksis at afgøre, hvad der er affirmerende humor og negerende ironi må per definition være et såre vanskeligt forehavende³⁰.

I denne forbindelse er det værd at huske på, hvad Adorno påviser i sin disputats om Kierkegaard, *Konstruktion af det Æstetiske*³¹, nemlig at udviklingen af distinktionen imellem ironi og humor i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* hjemsogt af samme uafgørlighed, som vi stødte på i form af vores to dialektiske hårdknuder: „Ironi og humor er som confinier ikke defineret af andet end netop de sfærer, hvis confinier de skal udgøre, og ved den modsigelsens form, under hvilken de forener de to sfæres bestemmelser i sig“ (s. 164). Så måske skal man bare være taknemmelig for, at Kierkegaard undlod at foretage en sådan udvikling i ironiskriftet. Efter at have været turene med Sokrates-Platon og eksekutiv-kontemplativ ironi igennem ville det næsten have været for meget af det gode.

Hvad i hvert fald ironien angår, virker det langt mere tilforladeligt at slutte, som Paul de Man gør i essayet ‘The Rhetoric of Temporality’, fra essaysamlingen *Blindness and Insight*³²: „Far from being a return to the world, the irony to the second power or „irony of irony“ that all true irony at once has to engender asserts and maintains its fictional character by stating the continued impossibility of reconciling the world of fiction with the actual world“ (s. 218). Ironikeren opdager, at væsenet ikke svarer til fænomenet, at det menneskelige sprog, „the world of fiction“, er uigenkaldeligt fremmed i forhold til virkeligheden, „the actual world“, hvorved der blandt andet er sat visse afgørende grænser for den humanvidenskabelige erkendelse. Som de Man andetsteds har skrevet: „Irony is no longer a trope but the undoing of the deconstructive allegory of all tropological cognitions, the systematic undoing, in other words, of understanding“ (s. 301)³³. Ordet „forstå“ kan selvfølgelig forstås på mange måder. Og alt efter hvordan man forstår det, kan man opfatte de Mans udsagn som værende mere eller mindre ekstremt. Under alle omstændigheder ville Kierkegaard have værdsat ironien i en formulering som „the systematic undoing of understanding“. Hvad vi aldrig til fulde kan forstå, er i hvor høj grad og på hvilken måde, vi forstår.

Denne usikkerhed bunder i sproget. Og man kan kalde den ironi. Et sådant begreb om ironi er unægteligt omfattende. Men der er ingen vej uden om. Alternativet er den snævert retoriske definition, Louis Mackeys „special case of *allegory*“, hvor man mener det modsatte af, hvad man siger, og tilkendegiver dette ved hjælp af mimik eller gestik (hvorfor en skreven tekst allerede befinder sig på herrens mark). Denne definition indfanger ironiens aristokratiske aspekt, hvor den figurerer i et kontraktforhold, der som regel har til formål at holde de uindviede udenfor. Kierkegaard beskæftiger sig med denne modalitet af ironien i disputatsen, når han, som allerede omtalt, understreger, at ironien, når den optræder i denne form, er at opfatte som en talefigur. Videre gør han imidlertid opmærksom på, at et sådant ironisk kontraktforhold altid vil være truet indefra; „(...) der er derfor ogsaa ligesaa lidt Samfunds-Eenhed i et Cotteri af Ironikere, som der i Sandhed er Ærlighed i en Røverstat“ (1, 265). Man vil nemlig altid, ved at benytte ironien på denne begrænsede måde, have forskrevet sig til den; ironien er „en saadan rænkefuld Patron, (...) der ligesaa gjerne spiller sine Venner som sine Fjender et Puds“ (1, 264). Den snævert retoriske definition af ironien lader Kierkegaard, som det (uafledigt) fremgår, være på forhånd sprængt. Og det er den nærmere bestemt, fordi to – eller flere – subjektiver ikke kan være totalt transparente for hinanden. Man kan aldrig være sikker på, at en talende eller skrivende mener hvad han siger eller skriver – eller på at han mener præcis det modsatte af det. Den diskursive grund er til hver en tid gyngende. At jeg i virkeligheden ikke mener et ord af, hvad jeg indtil nu har skrevet, er en reel mulighed (men sådan forholder det sig naturligvis ikke). Dette er det sublime ved ironien: det aspekt ved sproget, som undrager sig det humane. Hvorledes *tænker* man da, hvorledes *skriver* man på et sådant sprog? Det kan jeg ikke levere en patentløsning på, men jeg vil lige antyde, hvad Kierkegaard gjorde i og efter disputatsen.

Man kan som bekendt diskutere om Sokrates skrev eller ej. Men tænke gjorde han sikkert. Og det har Platon skrevet om. Måske endda på en måde, som udtrykker, hvordan man tænker og skriver på ironiens vilkår – eller også har Aristofanes. Det er i hvert fald under sin udlægning af Aristofanes' udgave af Sokrates, at Kierkegaard skriver følgende: „Medens nemlig den egentlige filosofiske, den speculative Dialectik er forenende, er *den negative Dialectik*, idet den giver Afkald paa Ideen, en Mægler, der bestandig gjør Omsætninger i en lavere Sphære, det er, den er adskillende“ (1, 186). I

noteform anfører Kierkegaard videre, at denne negative dialektik, som er forbundet med en vis „Spidsfindighed“, er „baseret paa Sproget“ (s. s.). Man kan, hvis man er fræk nok, påstå, at dette er et dækkende signalement af Kierkegaards egen indirekte, maieutiske meddelelse. Må maieutikeren ikke give afkald på idéen, udhæve at han ikke selv besidder den? Må han ikke besinde sig på meddelelsens sproglige karakter, på det faktum at den, qua sprog, bør bringes til at tilbagekalde sig selv? Må han ikke nøjes med at gøre sine „omsætninger“ i en „lavere Sphære“³⁴, fordi han nærer en grundlæggende mistillid til den traditionelle metafysik? Må han ikke acceptere og forlige sig med kontingensen, herunder det faktum, at ingen modsætninger i sproget kan gøres gældende absolut, fordi de gensidigt definerer hinanden i et system, hvor det ene hviler på det andet, det andet på det ene – og en reversibilitet derfor altid kan gøre sig gældende?

Sådan udfolder Kierkegaard jo sin egen (negative) dialektik i ironiskriftet, hvor først Platon og Sokrates, siden den eksekutive og den kontemplative ironi, bringes til at krydse hinanden i et reversibelt forhold. Hvordan Kierkegaard senere udfolder en sådan dialektik, eller giver sig den i vold, vil den tredje del af min undersøgelse omhandle. På nuværende tidspunkt vil jeg vende mig mod Kierkegaards behandling af den romantiske ironi i anden del af *Om Begrebet Ironi*.

„Hvis jeg nu ikke var fra Attika“

But this is exactly what we mean by operative irony.

It implies and projects the possible other case.

– Henry James

Schlegel predigt gegen Hegel,

Für den Teufel schieb er Kegel.

Hegel spottet über Schlegel Sagt,

er schwantzt' ohn' alle Regel.

– A. W. Schlegel

I den sidste del af *Om Begrebet Ironi* kontrasterer Kierkegaard Sokrates' verdenshistorisk berettigede ironi med romantikernes uberettigede ditto. Der er således tale om en overordnet kritik af de tidlige tyske romantikere, hvilket i første og vigtigste omgang vil sige Jena-romantikerne, med Friedrich Schlegel i spidsen. Deres virksomhed relaterer Kierkegaard til Fichtes filosofi – den romantiske ironi bestemmer han som „Ironien efter Fichte“ – hvorved han demonstrerer, at han er bekendt med de filosofihistoriske aspekter af sit stof. De tidlige tyske romantikeres bestræbelser var nemlig ikke udelukkende litterære, men også filosofiske. Og Fichtes filosofi, hans sætten af jeg'et som tænkningsens absolutte udgangspunkt, var et af deres vigtige udgangspunkter.

Kierkegaard vælger, uden at argumentere videre udførligt for sine bevæggrunde for en sådan selektion, at centrere sin kritik omkring tre af denne romantiske ironis forfattere; Friedrich Schlegel, K. W. F. Solger og Ludwig Tieck. Det er imidlertid ikke det eneste, som kan undre. For det eneste værk af Schlegel, som omtales, er romanen *Lucinde*. Schlegels både filosofisk og litterært reflekterende fragmenter og hans længere filologiske og

litteraturteoretiske skrifter behandles overhovedet ikke, selvom Kierkegaard havde hans samlede værker og adskillige af hans værker i enkeltbind i sit bibliotek¹. Ikke engang i sine papirer vier Kierkegaard disse centrale aspekter af Schlegels produktion den mindste opmærksomhed. Ydermere er Kierkegaards kritik af *Lucinde* usædvanligt fordømmende. Den gøres simpelthen til et paradigme på alt det usædelige, som den romantiske fordring om, at man skal leve poetisk ved at digte sig selv, ifølge Kierkegaard kan afstedkomme. Så der er tale om reduktionisme i anden potens. For det første omtales som nævnt kun et enkelt værk af Schlegel i det afsnit om romantikernes ironi, som er helliget ham. For det andet omsættes kritikken af samme værk i universelle påstande om den romantiske bevægelse. Dette tvinger mig til selv at gøre mig skyldig i en mulig reduktionisme; jeg vil nøjes med at stille skarpt på Kierkegaards kritik af Schlegel, eftersom det er der, at der, som jeg har søgt at indikere, for alvor lader til at stå noget på spil². Men først et par generelle kommentarer.

Hvis man gerne vil opfatte Kierkegaard som en fjende af alt, hvad der vedrører det romantiske projekt, kan hans kritik af den æstetiske livsform ses som et udtryk herfor. Og det kan gøres gældende, at denne kritik allerede forberedes i *Om Begrebet Ironi*. Som det hedder et sted i disputatsen: „Jeg benytter i hele denne Fremstilling det Udtryk: Ironien og Ironikeren, jeg kunde ligesaa godt sige: Romantiken og Romantikeren“ (1, 288). I sin biografiske fremstilling af Kierkegaard tager Georg Brandes afsæt i en sådan formulering, når han anfører, at „Det Billede af Ironikeren, som nu udkastes [i anden del af disputatsen, min anm.], er nøjagtigt det Skema, som første Del af *Enten-Eller* senere søgte at give Kød og Blod“ (op.cit., s. 281). Den ironiske æstetiker fremstiller Brandes derpå som en begrædelig figur, „paa hvem det er umuligt at faa anbragt et redeligt Enten-Eller, fordi han smøger ethvert Forhold til Livets Virkelighed af sig og foretrækker, gaadefuld for sig selv og for andre, at leve hen i en Art Tanke-Fortvivlelse“ (s. s.). Joakim Garff følger i *Den Søvnløse* stort set trop, når han skriver, at det ironiens spøgelse „(...) der introduceres med magisterafhandlingen, går igen i forfatterenskabets som æstetiker“ (op.cit., s. 53). Videre hævder Garff, at Kierkegaard mener, at æstetikerens position „skal overvindes“ (s. 59). Så nok distancerer han sig fra den tyske Kierkegaard-reception, som, ikke mindst i kølvandet på Adorno, ser Kierkegaards 'konstruktion af det æstetiske' som et delvist fejlslagent forsøg på at vriste sig løs fra romantikken³, men et vist slægtskab

hermed kan hans egen opfattelse ikke sige sig fri for at have. Ernst Behler er den seneste repræsentant for den opfattelse, at disputatsens behandling af den romantiske ironiker er en forstudie til, hvad der fremstår som æstetikerens figur i det senere pseudonyme forfatterskab. Han understreger til gengæld, at Kierkegaards kritik af den romantiske ironiker ikke skal fastholdes i sin moralsk fordømmende karakter, men snarere må ses som en forstudie til senere behandlinger af æstetikerens og det æstetiske: „All the reproaches Kierkegaard had raised against romantic irony – extravagant subjectivity, hyper-reflexion, playful attitude – immediately assume a new meaning. They lose their definitive, condemning character and relate to an entirely new process which finds expression in Kierkegaard’s own writing“ (s. 28)⁴. Dette synspunkt tilslutter jeg mig gerne, men det kan ikke fritage fortolkeren fra at tage stilling til kritikken af den romantiske ironiker på disputatsens egne præmisser, hvilket jeg straks vil tage fat på.

1. *Der Fall Schlegel*

Det skal dog med det samme bemærkes, at Kierkegaard i den indledende fase af afsnittet om Schlegel i anden del af *Om Begrebet Ironi* markerer en klar distance til Hegel:

„Men den Omstændighed, at Hegel saaledes *forsaae sig paa den Form af Ironi*, som laae ham nærmest, har naturligviis skadet hans Opfattelse af Begrebet. Udvikling faaer man ofte ikke – derimod faaer Schlegel altid Skjend.“ (1, 279)

Ikke alene har Hegel ikke forstået Schlegels ironi ordentligt. Han har overset, at det er den form for ironi, som ligger ham selv nærmest. Kierkegaard antyder endda, at der kunne ligge en personlig animositet til grund for Hegels kritik af Schlegels ironi; han „forsaee sig paa den“. Det er hård kritik. Men tilsyneladende berettiget. Der *er* mange og hårde udfald mod Schlegel rundt omkring hos Hegel. Og disse er sjældent velargumenterede; man får ikke „Udvikling“. Alligevel er Kierkegaards kritik på flere punkter overraskende.

For det første virker Kierkegaards egen kritik af Schlegel som snydt ud af næsen på Hegels i dennes afsnit om ironien i *Vorlesungen über die Ästhe-*

tik⁵. Hvor Hegel ydermere gennemgår de samme tre ironikere som Kierkegaard – i samme rækkefølge. Hvilket enten tyder på, at Kierkegaard ikke er synderligt velbevandret i de tyske romantiske ironikere, og derfor har ladet sin samlede læsning af dem lede af dette afsnit hos Hegel. Eller også på, at han spiller med fordækte kort. Da Kierkegaard i disputatsen, samt i den del af hans papirer som går forud for den, afslører sig at være yderst velbevandret i den tyske romantik og idealisme – ikke bare Fichte, Hegel, Schlegel, Tieck og Solger er han bekendt med, også Kant, Schelling, Heine og Jean Paul viser han sig at have læst og forholdt sig til – vil jeg mene det sidste er tilfældet.

For det andet er vi ikke vant til at tænke på Hegel som en skribent, som har noget nærmere forhold til nogen form for ironi. Men her kan man måske hente hjælp hos Emanuel Hirsch. Hirsch har nemlig demonstreret, at Hegel, når han afslutningsvis i den del af *Fænomenologien*, som han vier moralen, i et afsnit betitlet „Das Gewissen, Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“, taler om den bevidsthed, som åbent vedgår, at den er ond, i virkeligheden alluderer til Schlegel⁶. Om den erklæret onde bevidsthed siger Hegel, at

„Es gesteht sich in der Tat als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach *seinem* inneren Gesetze und Gewissen handle.“ (op.cit., s. 486)

Der er således tale om et afgørende moment i udviklingen af åndens selvbevidsthed. Den 'onde' – og altså ironiske – bevidsthed erklærer åbent, at den ikke anerkender almene love og vedtægter, men i stedet vil følge sine egne regler og sin egen samvittighed. Dette er ifølge Hegel ikke bare demaskeringen af ethvert hykleri, enhver *fordækt* forfølgelse af egne interesser, det er også det moment, hvor jeg'et for alvor siger „jeg“. Uanset at han ikke opererer med den afgørende forbindelse imellem ironi og subjektivitet, som står så centralt hos Kierkegaard, lader Hegel altså Schlegel foretage det oprørske spring ud i den absolutte subjektive frihed. Og som Ernst Behler siger, så udtrykker dette „an extremely high regard for irony“ (op.cit., s. 19). Men samtidig er fanden løs. For hvis denne ironiske bevidsthed får magt som den har agt, så trues jo både statens og sædelighedens idéer. Ergo må den medieres ind under den absolutte ånds og rene videns domæne, hvad Hegel

tilsyneladende sørger for sker i *Fænomenologien*. Så Kierkegaard kan sagtens have ret i, at den ironiske *selv*bevidsthed, som Schlegel ifølge Hegel besidder, placerer ham langt tættere på Hegels egen position, end man kan forestille sig sidstnævnte ville bryde sig om. Og at det er derfor, at Hegel forser sig på hans ironi.

Det kunne imidlertid indvendes mod Hirschs læsning, at der ikke er meget af en ironiker over Hegels erklæret onde bevidsthed, som netop åbenbarer sig. Men da Hegels kritik af Schlegels ironi altid kører på det sædelige og moralske, er der ingen grund til at anfægte den. Til gengæld er det tvivlsomt, om Kierkegaard uden mellemregninger ville kunne acceptere Hegels ikke videre nuancerede opfattelse af, hvad der kendetegner en romantisk ironiker. Hvilket giver os endnu en grund til at antage, at Kierkegaards kritik af Schlegel ikke kan tages for pålydende. Lad os se på den.

Som nævnt fremstiller Kierkegaard Schlegels ironi i *Lucinde* som et paradigmatisk eksempel på de usædelige aspekter af den romantiske ironi. Faktisk mener han, at den ikke alene negerer al vedtagen moral, men også muligheden for at der gives en moral *an sich*:

„Det altsaa, som Lucinde vil, er *at ophæve* al Sædelighed, ikke blot i Betydning af Skik og Brug, men al den Sædelighed, der er Aandens Gyl-dighed, *Aandens Herredømme over Kjødet*.“ (1, 300)

Romanen kan da også læses som et den frie kærligheds evangelium. Men som Paul de Man påpeger i sin forelæsning om ironibegrebet, er det måske navnlig fordi Schlegel i et afsnit af værket lader den erotiske diskurs invadere den filosofiske, at *Lucinde* i *den* grad har provokeret⁷. Om det er en sådan provokation, Kierkegaard er offer for, er imidlertid ikke til at afgøre med sikkerhed. Hvad han fremhæver, som det virkelig ondsindede ved romanen er, at den prætenderer at være andet og mere end en uskyldig spøg – hvilket ville have været tilgiveligt! Men nej, den vil tages alvorligt, den har „en høist *doctrinær* *Charakteer*“, er ligefrem en „Kjærlighedens Katechismus“ (1, 301). Hvilket fremprovokerer følgende tautologiske reprimande fra Kierkegaard: „denne Frækhed er hvad man slet og ret kalder Frækhed“ (1, 300). Men trods alt specificerer han sin kritik en anelse mere:

„Det, den (*Lucinde*, min anm.) vil, er *den nøgne Sandselighed*, hvori Aanden er et *negeret Moment*; det, den modsætter sig, er *den Aandelighed*, i hvilken Sandseligheden er et *indoptaget Moment*.“ (1, 301)

Og det kunne Hegel næppe have sagt mere hegeliansk! Men der er altså gode grunde til at antage, at Kierkegaard opretholder en ironisk distance. Hvilket ikke nødvendigvis betyder, at han siger det modsatte af, hvad han mener, og altså i virkeligheden var af den opfattelse, at *Lucinde* er et litterært mesterværk; han har jo til fulde illustreret, at det ikke nødvendigvis behøver forholde sig så ligetil med en ironisk diskurs. Men hvad er så Kierkegaards formål med at fremføre Hegels kritik, som om det var hans egen? Faktisk opnår han to ting. For det første udstiller han de begrænsninger, som han, uden at give eksempler, indledningsvis hævdede at Hegels kritik havde⁸. Og for det andet opretholder han selv en distance til Schlegel, som virker total. Men hvorfor er det også Kierkegaard magtpåliggende at have Schlegel på sikker afstand? Dette spørgsmål bliver ikke mindre påtrængende, hvis man bemærker, at den *stil*, som Kierkegaard lægger for dagen i *Om Begrebet Ironi*, langt hen ad vejen minder om en romantisk ironikers. Som jeg har argumenteret for, er Kierkegaards fremstillingsform i disputatsen dialogisk og indirekte. Endvidere anvendes der, som vi har set eksempler på, uafledeligt ekstravagante billeder i argumentationen. Og der indskydes gentagne gange henvendelser til læseren, som bryder med gængs akademisk takt og tone. Tonen er endda ofte erotisk inladdende, sådan som det sig hør og bør i en diskurs, som vil forføre. Også Kierkegaard tangerer det usædelige⁹. Hvilket unægteligt gør det endnu vanskeligere at fatte, hvad det egentlig er der foregår.

Så meget desto mere interessant er det, at Kierkegaards kritik af Schlegel tilsyneladende har haft en vis indflydelse. I sin gennemgang af „Tysklands romantiske Skole“ udnævner Georg Brandes således *Lucinde* til at være „bleg og doktrinær“ (op.cit., s. 256), hvilket næsten er en ordret gengivelse af, hvad Kierkegaard skriver. Når Brandes derefter siger, at Kierkegaard intet har forstået af romanen, og at hans kritik er udtryk for en ubegrivelig blindhed (cf. s. 256-57), så er det førstnævntes egen blindhed, som er mest forbavsende. Brandes opdager overhovedet ikke, at han, selv om han mener at erstatte Kierkegaards normative kritik med en æstetisk, i realiteten bare gentager den¹⁰. Hermed turde den ironi være endegyldigt eks-

pliceret, som jeg i mit første kapitel påstod, at den ironiserende Brandes ikke havde kontrol over. En lignende skæbne overgår Harald Høffding i *Den store Humor*. Jeg vil anføre et citat derfra, som jeg allerede gjorde brug af i første kapitel; „Hans [Schlegels, min anm.] sans for det store og uendelige var parret med mangel på evne til stadigt og trofast arbejde og til derigennem at blive herre over det kaotiske indhold. Derfor endte han i dilettanteri“. Som jeg var inde på, er det Høffdings opfattelse, at Kierkegaard misforstod den sokratiske ironi og var uretfærdig over for den romantiske. Argumentet for det sidstnævnte forhold demonstrerede jeg (kapitel 1, note 8), at han udmærket kunne have fundet – og måske fandt – i Kierkegaards tekst. Oven i købet falder Høffding derefter selv over Schlegel. Hvilket er præcis, hvad Kierkegaard gjorde, efter på lignende vis at have korrekset Hegel for at have leveret en uretfærdig kritik. Ydermere er der i Høffdings udsagn om, at Schlegel ikke evnede „at blive herre over det kaotiske indhold“ hørbare ekkoer af Kierkegaards formuleringer omkring såvel den beherskede som den sig til herre opkastende ironi. Det forholder sig altså således: Kierkegaard repeterer Hegels kritik af Schlegel, men gør det i en videre sammenhæng, som må føre til den konklusion, at han opererer på en ironisk distance, mens Brandes og Høffding såvel indholds- som formuleringsmæssigt repeterer Kierkegaards kritik uden nogen form for ironisk distance – fordi de ikke er klar over, at de gør det! En bedre indikation på hvor stærk en tekst *Om Begrebet Ironi* er, kan man dårligt få. Og så er det mere end nogensinde imperativt at få rede på, hvilken rolle Kierkegaard egentlig spiller i dette spil. Mit afsæt for at tage stilling til dette spørgsmål vil, for at udvide perspektivet en anelse, være en passage i en serie forelæsninger om den indirekte meddelelse, som Kierkegaard i 1847 skrev udkast til i sine papirer, men aldrig holdt.

2. Ironiens dialekt

I denne passage (VIII,2 B 87), skrevet 6-7 år efter disputatsen, er det de lange sprog- og kulturhistoriske linjer Kierkegaard trækker op:

„Der var en Tid da der kun var eet lærd Sprog i Europa. Om dette end havde sine Misligheder var det dog et stort Gode. Først og fremmest var derved sikkert at ikke Enhver kunde komme ind i Litteraturen, dernæst,

at gjensidigt Communication var gjort let, at der var Haab om en nogenlunde staaende og fast Terminologie i hvilken man igjen hang sammen med Oldtiden (...).“ (s. 172)

Så vidt, så godt. Men så skete det, at „National-Individualiteterne kom til Bevidsthed, Modersmaalet indsattes i sine Rettigheder“ (s. s.). Latinen, som var det lærde sprog, mistede dermed sin privilegerede status i „Litteraturen“ – Kierkegaard nedlader sig ikke til at skelne imellem genrer her – som nu blev til på en række forskellige sprog. Dette har haft den positive effekt, at den interesserede kan drive udbytterige etymologiske studier. Men en anden effekt, som langt overskygger den første, har været, at en babylonisk forvirring har bredt sig; overblikket er aldeles gået tabt. Og forsøg på at rette op på denne uheldige udvikling har desværre haft den modsatte effekt af den intendede:

„Nu gjorde man i Europa den herlige Opdagelse, at der maatte gjøres Noget for at holde Oversigten ved lige. Det vil sige, man indsaae selv at Forvirringen var i Gang, og man haabede saa ved en ell. anden Opdagelse, der var i Forvirringens Tjeneste at gjøre Ende derpaa. Tænk Dem et Contoir, hvor man først holder en Journal, men see den svulmer saaledes op, at et nyt Contoir maa oprettes, som fører Register, imidlertid fører man selv at det ikke strækker til, hvad gjør man saa, man opretter et nyt Contoir som fører Register over Registeret o:s:v:, og hver Gang man gjør noget saadant gjør man det – for at holde Oversigten, men mærker ikke at det med hvert Skridt bliver umuligere og umuligere.“ (s. 173)

Man kan undre sig over, at Kierkegaard, ophav som han er til en stribe pseudonymer, hver især udstyret med en egen stemme, ser så negativt, som han gør, på den udvikling, han her beskriver. Men det gør han altså. Og trækker i den forbindelse kraftige veksler på myten om Babelstårnet. Nu er det imidlertid ikke den samlede menneskehed, som i Kierkegaards version af myten bliver givet forvirringen i vold. I hvert fald ikke i første omgang. Denne skæbne overgår den europæiske litteratur, som han altså hævder befandt sig i en art idealtilstand, dengang latin var det enerådende skriftsprog. Da var man enige om terminologien, var i umiddelbar forbindelse med de kanoniske tekster fra oldtiden, og kunne holde uønskede elementer

ude fra de indviedes kredse¹¹. Kierkegaards standpunkt er med andre ord betonklassicistisk! Dertil er det ikke så forholdsvis uskyldigt, som det, idet det kun omhandler den litterære institution, kunne synes at være. At latin var det herskende sprog gjaldt også i den sammenhæng, som den middelalderlige tolkning af de hellige skrifter, allegoresen, fandt sted i. Inderkredsen, den latinkyndige elite havde så total kontrol som muligt over, hvorledes den almindelige befolkning forstod teksten – og forstod at udnyttede dette – hvilket er hvad vi roser Luther for at have gjort op med. Så hvorledes kan *protestanten* Kierkegaard dog skrive, hvad han her har skrevet¹²? Ja hvorledes kan magisteren, som ansøgte kongen om at få lov til at skrive sin disputats på *dansk* frem for på lærd latin, skrive det? Om Kierkegaards modstand mod sproglig og filosofisk „imperialisme“ har Sylviane Agacinski skrevet følgende:

„Now K. [SK, min anm.] had also chosen the name Vigilius Haufniensis – the Watchman of Copenhagen – and even if the city is only „a hole in the wall“, even if Danish is a kind of „dialect“ spoken by a small number of people, K. wanted to be a Danish writer and thinker, he wanted to affirm the particularity of his culture and the genius of his language (...). Therefore it is not only the philosophical imperialism of Hegel that K. „resists“, it is also an entire troupe of Hegelio-Germano-philes (like Martensen or Heiberg) who at that moment dominate Copenhagen.“
(s. 202)¹³

Og det kan man ikke være uenig med hende i. Havde det tyske sprog fået en status i Kierkegaards samtid, som latinen havde i middelalderen, ville ingen have reageret heftigere imod det end han. Derfor er passagen fra forelæsningsudkastene unægtelig gådefuld.

Hvis man konsulterede Jena-romantikerne, ville man til gengæld kunne få den samme historiske udvikling refereret med en anderledes positiv betoning; de ville fortælle historien om, hvorledes den romantiske litteratur blev til som et resultat af den omtalte lingvistiske fragmentering. Romantisk litteratur mente disse tidlige romantikere at finde i værker af forfattere som Cervantes, Calderon, Dante, Shakespeare og Sterne. Samt i middelalderlige sagn og legender, som de er gengivet i ridderromancerne. Friedrich Schlegel skriver for eksempel følgende:

„Da suche und finde ich das Romantische, bei den ältern Modernen, bei Shakespeare, Cervantes, in der italiänischen Poesie, in jenem Zeitalter der Ritter, der Liebe und der Märchen, aus welche die Sache und das Wort selbst herstammt.“ (s. 335)¹⁴

Det romantiske er således for Schlegel på en gang lig med den reflekterede fiktion (Shakespeare og Cervantes, 'de ældre moderne') og den mere 'naive', men ikke mindre ekstravagante og fantastiske ditto (ridderromancer og eventyr). Men sideløbende hermed opereredes der også med en anden definition, som er intimt forbundet med den første¹⁵. De forskellige latinske dialekter, som blev til de nævnte nationalsprog, betegnes som *romanske*. Og det var på disse romanske sprog, at nationallitteraturerne, og dermed de omtalte forfatters værker, blev til. I snæver etymologisk forstand er ordet „romantik“ således afledt af ordet „romansk“. Ordet roman tilhører naturligvis samme etymologiske familie. Romanen opfattede Jena-kredsen som den romantiske genre par excellence. Cervantes *Don Quixote* var det store forbillede. Deres mål, som de selv opfattede som uopfyldeligt, var at overgå den og skrive deres egen tidsalders ultimative roman. Hvilket de ikke gjorde. Fragmentet trådte på sin vis i den ultimative romans sted som et løfte om dette uopnåelige ideal. Mere om fragmentet vil følge om et lille øjeblik.

For indeværende vil jeg konstatere, at brugen af de romanske sprog frem for latin var den mest basale forudsætning for de poetologiske tanker, som Jena-romantikerne gjorde sig. Deres projekt funderede sig på og skulle videreudvikle sig i forhold til den nyskabende litteratur, som var blevet til på disse sprog. Dermed placerede de sig i opposition til klassicisterne, hvis mening var, at de ideelle poetiske former én gang for alle var dem, som var blevet udviklet i antikken. Dette betyder imidlertid ikke, at Jena-romantikerne var glade nihilister, som fejrede den totale babyloniske forvirring. I sit Athenäumsfragment 116, bestemmer Friedrich Schlegel den romantiske poesi som en *universel* poesi. Og A. W. Schlegel udviklede på sin side tanken om verdenslitteratur, *Weltliteratur*. De ser begge litteraturen som en dialog imellem forskellige stemmer, der i bund og grund er transnational, eftersom enhver litterær stemme har pant i den samme helhed. At Friedrich Schlegel så mente, at ironien i sidste instans åbner op for en andethed, som er hinsides sproget og rationaliteten, er en anden sag, som jeg ikke her agter at gå videre ind på¹⁶.

Så vi kan undre os så meget desto mere over, at Kierkegaard beretter om de europæiske sprogs og litteraturers udvikling, som om der var tale om et fald. Selv havde han læst de forfattere, som indgik i romantikernes kanon – ikke mindst Shakespeare – med udbytte. Selv bruger han rask væk løs af disse forfattere, samt af diverse mytiske og eventyrlige forlæg, når han skal anskueliggøre sine egne idéer og tanker. Han skriver sig, på sin egen excentriske facon, ind i verdenslitteraturen. Så hvis denne befinder sig midt i en babylonisk forvirring, så bidrager Kierkegaard til den med sin egen stemme. Og i sin egen „dialekt“, på sit danske modersmål. Endelig er det værd at bemærke sig, at Kierkegaards pseudonyme forfatterskab, som for størstedelens vedkommende udfolder sig imellem disputatsen og forelæsningsudkastene, ingenlunde følger de poetologiske idealer, som herskede i antikken.

Så hvad angår Kierkegaards forhold til romantikken og romantikerne, er bevisets stilling mere røget end det er speget. Afvisende og moraliserende udsagn fremsættes i diskursive kontekster, som ikke synes at kunne rumme sådanne synspunkter. I den forstand er Kierkegaards forfatterskab (også) dialogisk. Modsigelser imellem form og indhold sættes i værk og på spil, brydes med hinanden, uden endeligt at kunne forliges. Hvilket er forståeligt nok, eftersom maieutikeren per definition er en dialogisk figur, som kan rumme et utal af synspunkter. Alligevel taler han i sin egen dialekt. Således undskylder den athenienser, som, på trods af den ublide medfart han fik i disputatsen, skulle blive – eller allerede var – Kierkegaards kommunikative forbillede, Sokrates, sig i sin forsvarstale på denne måde:

„Hvis jeg nu ikke var fra Attika, vilde i sikkert ikke tage mig det ilde op, hvis jeg talte *i min egen Dialekt* og paa den Maade, jeg var vant til; det er ganske det samme, jeg vil bede jer om nu, skønt jeg er jeres Landsmand.“ (17 d-18 a, s. 270, min kurs)¹⁷

Både dialog og dialektik er ord, som er deriveret fra det græske *dialektos*, som betyder samtale. I forelæsningsudkastene siger Kierkegaard til sine endnu fiktive tilhørere (som altså aldrig blev ikklædt kød og blod), at han gerne vil opfatte sig selv som „en art Lærer i antik Stil“, hvorfor han, hvis det var muligt, gerne ville „forvandle Foredraget til en Samtale“ (VIII, 2 B 88, s. 184). Den form for lærer, som han har i tankerne i dette citat, der

optræder i en tekst, som udreder den maieutiske meddelelses dialektik, er næppe én, som formulerer sig på formfuldendt latin. I Sokrates' Athen talte man et andet sprog, nemlig græsk. Men hvilken dialekt benyttede Sokrates sig egentlig af i sine samtaler? Ironiens. Ironien er jo en dialekt, eftersom den er idiosynkratisk; den afrunder sig, som vi har været inde på, i personlighed. I hvilket land taler man så denne dialekt? I filosofiens. Det ville Friedrich Schlegel i hvert fald svare, eftersom han, som det snarest vil fremgå, i et fragment udpeger filosofien som ironiens sande hjemstavn. Tiden er kort sagt inde til at komme ind på den genre, som er uløseligt forbundet med Friedrich Schlegels filosofiske og ironiske virksomhed, fragmentet. Og til at foranstalte en lille fordomsfri dialog imellem Schlegel og Kierkegaard. Hensigten hermed er ikke at fremstille Kierkegaard som en discipel af Schlegel – for det er han ikke – men at fremhæve en række affiniteter imellem dem, hvilket jeg mener kan hjælpe med til at bestemme Kierkegaards position.

3. Det romantiske fragment

I deres opposition mod klacissismen udviklede Jena-romantikerne, og først og fremmest Schlegel, et nyt begreb om fragmentet, idet de gjorde det til en selvstændig poetisk genre. Førhen havde fragmentet været et filologisk begreb. Havde en tekst fragmentkarakter, skyldtes det simpelthen, at dele af den var bortkommet, eller at dens forfatter, af den ene eller den anden grund, aldrig havde færdiggjort den. Selvfølgelig kunne en forfatter lege med det filologiske fragment og skrive en fiktionstekst, som fremstod som ufuldstændig på denne vis. Men der er stadig tale om en bagudskuende, regressiv opfattelse af, hvad et fragment er; den foreliggende tekst er en del af en helhed, som, fiktiv eller ej, er gået tabt. Dette vender Schlegel op og ned på.

Men som Kierkegaard er han desværre ikke en tænkner, som giver udførlige definitioner på de begreber og kategorier, han benytter sig af. Således udviklede han fragmentgenrens teori ved at bedrive den – hvad Schlegel har skrevet om fragmentet forefindes i form af fragmenter, og derfor kræver det en eksegetisk indsats at komme efter fragmentets teori, som han udfoldede og praktiserede den. Et godt eksempel herpå er Athenäumsfragment 206, som er en lille definition af hvad et romantisk fragment er:

„Et fragment må ligesom et lille kunstværk være helt afsondret fra verden og fuldendt i sig selv som et pindsvin.“ (overs. Lilian Munk Rösing¹⁸)

Ikke den mest indlysende analogi! Heldigvis behøver jeg ikke påbegynde en eksegese fra bunden af. Phillipe Lacoue-Labarthe og Jean-Luc Nancy har gjort arbejdet for mig¹⁹. De peger på, at Schlegel hermed gør opmærksom på det romantiske fragments komplekse status. Som et romantisk fragment, må det på en gang isolere sig og pege ud over sig selv. Det må fremstå som en selvdefinerende helhed, samtidig med at det må relatere sig til en endnu ikke eksisterende helhed, som det – paradoksalt – er en del af. En sådan helhed kunne være den store og endnu uskrevne romantiske roman, men også det store filosofiske system, sådan som Hegel ville fremstille det. Men for Schlegel og hans fæller var det utopisk at systemet, altings sammenhæng, skulle kunne lade sig fremstille på en sådan objektiv og ligefrem vis. Det kunne efter deres opfattelse kun anes på *subjektivitetens* vilkår – hvilket vil sige i ironiens lynglimt. Det romantiske fragment er kort sagt en progressiv og perspektivisk genre, som er henvist til at kommunikere indirekte. Og jo kortere et fragment er, jo bedre kommunikerer det, jo mere kan det slå gnister.

Den genre som Jena-kredsen udviklede var således yderst kondenseret²⁰. Derved mindede den om allerede eksisterende kortformer som aforismen og maksimen, men uden som disse at foregive at udtrykke evigtgyldige sandheder af moralsk karakter. Alligevel har det visse træk til fælles med aforismen, som også slutter sig sammen om sig selv, samtidig med at den forsøger at formulere sig udtømmende om en sag. Dette anfører Maurice Blanchot faktisk som et kritikpunkt i essayet 'Athenäum', som optræder i den danske Blanchot-antologi *Orfeus' Blik og andre essays*²¹. Ifølge Blanchot fører Schlegel med sit ovenfor citerede Athenäumsfragment 206 i praksis fragmentet „tilbage til aforismen, det vil sige til lukningen af en perfekt sætning“ (s. 157)²². At en sådan lukning er betænkelig, ja direkte uheldssvanger, giver også Derrida udtryk for på denne måde: „The bad aphorism, the *bad* of aphorism is sententious, but every aphorism cuts and delimits by virtue of its sententious character: it says the truth in the form of the last judgement, and this truth carries death“ (s. 418), hvorved han spiller på den dobbeltydighed som ordet „sentence“ har på engelsk og fransk, hvor det bety-

der både sætning og dom. Og så kan man spørge sig selv, om det ikke først og fremmest er Blanchot, der 'lukker' det schlegelske fragment og forvandler det til en aforisme, en dom over sig selv²³? Om dette er tilfældet, vil det imidlertid føre for vidt at diskutere i denne sammenhæng, hvor det skal handle om Kierkegaard. Og jeg er nu rustet til at forholde mig til affiniteterne imellem ham og Schlegel.

I Athenäumsfragment 259 omtaler Friedrich Schlegel fragmenter som „notater i margenen af tidsalderens tekst“, hvilket blandt andet vil sige, at de kan fungere som „Lessing'sk salt mod den åndelige dovenskab“ (Rösing). Den schlegelske fragmentskriver er med andre ord en marginaliseret figur, der, ganske som Kierkegaard, gerne anvender skarpe krydderier i sit forsøg på at antaste sin samtids magelighed. Vil det sige at også Schlegel modellerer sig efter et sokratisk ideal?

I sit Kritiske Fragment 26 hævder han i hvert fald, at „Romanerne er vor tids sokratiske dialoger“ (Rösing), mens han i Athenäumsfragment 77 udnævner en dialog til at være „en kæde eller kreds af fragmenter“ (Rösing). En roman er altså en kæde af fragmenter, som er i dialog med hinanden, eftersom de hver især fra deres perspektiv lader antyde den helhed, som de selv i deres totalitet ikke kan fremstille objektivt og ligefremt. Sådant en dialog, hævder Schlegel, er *sokratisk*. Og dermed mener han, at den er ironisk. Men hvad forstår han egentlig ved sokratisk ironi? Det siger han noget om i sit Kritiske Fragment 108:

„Den sokratiske ironi er den eneste fuldtud uvilkårlige og dog fuldtud besindige forstillelse. Det er lige så umuligt at hykle den som at gætte sig til den. For den, som ikke har den, forbliver den også efter den mest åbne tilståelse en gåde. Den skal ikke bedrage nogen andre end dem, der anser den for bedrag og enten har deres fornøjelse i den herlige skalkagtighed at have alle til bedste eller bliver vrede, når de fornemmer, at der vel også blev sigtet til dem. Alt i den skal være spøg og alvor, troskyldigt åbent og dybt forstilt. Den udspringer af foreningen mellem sans for livskunst og videnskabelig ånd, af mødet mellem fuldendt naturfilosofi og fuldendt kunstfilosofi. Den rummer og vækker en følelse af den uløselige strid mellem det ubetingede og det betingede, den fuldstændige meddelelses umulighed og nødvendighed.“ (Rösing)

Umiddelbart virker den Sokrates, hvis ironi her fremstilles, som en mindre excentrisk og marginal figur end Kierkegaards. Imidlertid antyder Schlegel, at hvad han forstår som sokratiske ironi har potentialet til at vække vrede, hvorved hans underforståede version af figuren trods alt har visse træk til fælles med den Sokrates, der spøger i Kierkegaards disputats.

Det er derfor ganske logisk, at man kan ane adskillige paralleller imellem Schlegels konception af ironien og Kierkegaards i det citerede. *Umuligheden* af fuldstændig meddelelse, og dermed henvistheden til indirekte ditto, er måske det mest iøjnefaldende eksempel. Men at ironien er som en gåde, der bærer nøglen til sin egen løsning, og derfor forbliver ubegribelig for uindviede, formulerer Kierkegaard, i forbindelse med sin redegørelse for ironien som retorisk figur, næsten enslydende i *Om Begrebet Ironi* (cf. 1, 264-65). Denne begrænsede forståelse af ironien som retorisk figur har jeg endvidere påvist, at Kierkegaard søger at overskride. Det samme gør Schlegel, når han i sit Kritiske Fragment 42, som jeg allerede har refereret til, lader den retoriske ironi blive overgået af den sokratiske:

„Filosofien er ironiens egentlige hjemsted, som man helst ville definere som logisk skønhed: thi overalt, hvor der i mundtlige eller skrevne samtaler, og ikke kun helt systematisk, filosoferes, bør man yde og kræve ironi; og sågar stoikerne anså urbaniteten for at være en dyd. Ganske vist findes der også en retorisk ironi, som anvendt sparsomt, giver en fortræffelig virkning, især udi det polemiske; dog er den mod den sokratiske ironi, hvad den mest fremragende kunsttales pragt er mod en gammel tragedie i høj stil.“ (Egeberg)

Som det således fremgår, ligger Schlegel i kraft af sin opfattelse af sokratiske ironi Kierkegaard langt nærmere, end Hegel ville kunne komme. Så hvis Kierkegaard har ret i, at Hegel forså sig på Schlegels ironi, fordi den lå ham selv nærmest, må vi være i vores gode ret til at konkludere, at Kierkegaards eget tilfælde virker endnu mere perniciosøst²⁴. Det kunne meget vel være derfor, at Kierkegaard valgte kun at forholde sig til *Lucinde* i *Om Begrebet Ironi* – og i den forbindelse mime Hegels kritik af romanen. Ud fra en læsning af *Om Begrebet Ironi* kan man i hvert fald næppe komme sandheden om denne komplicerede sag meget nærmere. Jeg vil derfor regne min analyse af

disputatsen, og dermed undersøgelsens første del, for at være afsluttet. En lille statusopgørelse vil således være på sin plads.

Vi har ikke endegyldigt fået afklaret, hvad Kierkegaards forhold til romantikerne og det romantiske er. Det får vi nok aldrig. Men vi har fået en klar fornemmelse af, at disputatsens kritik af den romantiske ironi i almindelighed, og af Friedrich Schlegels version deraf i særdeleshed, kun dårligt lader sig tage for pålydende. Hvilket hænger umådeligt godt sammen med, at ironien i Kierkegaards disputats har vist sig aldeles uvillig til at lade sig differentiere og definere; den snævert retoriske definition dueede ikke, Platons og Sokrates' ironi kunne ikke holdes ude fra hinanden og den eksekutive, og den kontemplative ironi filtredes sig også sammen. Endelig voldte den postulatoriske lancering af behersket ironi og humor visse vanskeligheder. Så hvorfor skulle det forholde sig anderledes med differentieringen imellem den sokratiske og den romantiske ironi? Som jeg allerede to gange har citeret Kierkegaard for, var målet med ironiskriftet heller ikke at begrebsliggøre ironien, men „engang at lade den tale“ (III B 2). Har man hørt ironien tale, således som Kierkegaard har stemt den i *Om Begrebet ironi*, så drejer det sig heller ikke om at differentiere og definere. Ironien er, omend den uafledigt personificeres, som vi videre skal erfare, ikke en figur eller trope blandt andre hos Kierkegaard. Den er i bund og grund den manglende grund – et vilkår.

Som det allerede er fremgået, er fragmentet den genre, som Schlegel finder velegnet, når der skal skrives på ironiens vilkår. Hvorledes Kierkegaard forholder sig til fragmentgenren, vil jeg diskutere i mit næste kapitel, som altså tager tråden op fra det indeværende og nu afsluttede.

Anden del
Marginaliteten

Kunsten at skrive efterladte papirer

Vil Du være og forblive begejstret, saa træk strax Skalkagtighedens (Ironiens) Silke-Gardin for, og være saa begejstret i det Skjulte. Eller sæt Speilglas i Vinduerne, saa Din Begeistring er skjult, fordi Nysgjerrigheden og Misundelsen og Tilhænger-Deeltagelse kun seer sit eget Fjæs. Der er overhovedet intet saa sikkert Skjulested <for Inderlighed> som det bag Speilglas. Og dette lader sig gjøre, naar Du over Dig i let og behændig og reflexions-correct, just som Speilet gjør, i Omgang med ethvert Menneske at forvandle Din phænomenale Optræden i Forhold til hans, saa intet Menneske kommer til at tale med Dig, men bestandig kun til at tale med sig selv – uagtet han troer at tale med Dig.

– SK¹

Hvis man fokuserer på den kierkegaardske æstetiker som en eksistentiel type, så er det naturligvis intet kunststykke at konstatere, at denne er en marginaliseret figur, der ganske frivilligt har trukket sig tilbage fra den verden, der domineres af spidsborgerlig tummel og kommers. Det er imidlertid ikke denne tematiske marginalisering, jeg her vil interessere mig for, men dén, som jeg finder, knytter sig til den kierkegaardske forfatterposition. I sidste kapitel var jeg inde på, at Friedrich Schlegel fremstiller det romantiske fragment som en marginal genre i den forstand, at dets kreatør skriver i margenen af samtidens store filosofiske tekst, hvilket i Schlegels kontekst vil sige det filosofiske system. Og faktisk forbinder Johannes Climacus en sådan position med en bestemt form for nødvendighed.

Climacus' indvending mod enhver distræt systemkonstruktør er som bekendt, at denne har 'glemt', at han selv indtager en position i det system,

han konstruerer, hvilket er dets blinde plet. Hermed giver Climacus udtryk for, at man ikke kan skrive sig væk fra sin egen eksistens, at man nødvendigvis må befinde sig et sted i marginen af sin egen tekst, således som det også fremgår af denne formulering:

„(...) ethvert System maa være pantheistisk netop paa Grund af Afsluttedheden. Tilværelsen maa være ophævet i det Evige, førend Systemet slutter sig af, nogen eksisterende Rest maa der ikke være tilbage, end ikke et saadant lille bitte Dingeldangel, som den eksisterende Hr. Professor, der skriver Systemet.“ (9, 104-05)

Hvor Climacus' pointe naturligvis er, at det er illusorisk at tro, at man kan skaffe sig af med dette „lille bitte Dingeldangel“. Den climacuske skribents position er således marginal i (mindst) to betydninger af ordet: for det første skriver han i marginen af den 'store' filosofiske tekst, men for det andet må han indrette sig et sted i marginen af sin egen tekst, hvilket jeg uden videre godt tør hævde gælder for samtlige kierkegaardske skribenter. I det følgende vil jeg efterspore, hvorledes den kierkegaardske skribent nærmere bestemt indretter sig i marginen af sin tekst i første halvbind af *Enten-Eller*, hvilket straks bringer mig ud på en rekurs til fragmentet.

1. Fragmentet i *Enten-Eller*

Enten-Eller bærer nemlig som helhed undertitlen „Et Livs-Fragment“. Hvad vi læser i værket præsenteres som de muligvis uafsluttede eller inkomplette papirer, som to personer, A og B, har efterladt sig. Det er kun B, assessor Wilhelm, etikeren, som vi med bestemthed ved, hvem er. Om A ved vi, at han er æstetiker, men ellers forbliver han langt hen ad vejen et bogstav for os. Hensigten hermed kunne være at gøre opmærksom på, at mens etikeren åbenbarer sig og træder i karakter, er æstetikerens, den romantiske ironiker, blot en skyggeeksistens, som dybest set er anonym, blottet for personlighed, uden fylde og substans. Dette ville være, hvad en tolkning, som tog udgangspunkt i stadielæren, uden tvivl ville nå frem til. Men eftersom vi har fået godtgjort, at Kierkegaards forhold til det romantisk-ironiske ingelunde er så enkelt, at han udelukkende henregner det til et stadium, som i heldigste fald kan overstås, er det svært at goutere denne udlægning, som

imidlertid også med lynets hast løber ind i uovervindelige vanskeligheder. For hvis udgiveren af begge bind, Victor Eremita, er æstetiker, hvad han er, som det fremgår af *Stadier paa Livets Vei*, er den samlede fiktion ompændt af en æstetisk ramme. Alene dette undergraver tendentielt etikerenes position. Og hvis Eremita i realiteten er forfatter til den samlede tekst, således som både Aage Henriksen og Joakim Garff har vist², er det stadiemæssige fundament for fortolkningen usikkert – for at sige det mildt.

Eremita har altså arrangeret sin tekst, så den fremstår som en samling efterladte papirer. Men dermed har den ikke fragmentstatus i romantisk forstand. Der er tale om et fiktivt filologisk fragment, således som jeg i foregående kapitel definerede en sådan størrelse. Følgende uddrag fra Schlegels Athenäums fragment 22 tematiserer forskellen på det filologiske og det romantiske fragment: „Sansen for projekter, som man kunne kalde fremtidsfragmenter, har en progressiv retning og adskiller sig kun herved fra sansen for fortidsfragmenter, hvis retning er regressiv“ (Rösing)³. Hvad det romantiske fragments ‘progressivitet’ nærmere bestemt går ud på, skulle allerede være fremgået. Ud fra undertitlens „Livs-Fragment“ fremstår hele *Enten-Eller* imidlertid som et regressivt, filologisk fragment. Til gengæld bærer et af essayene i første halvbind, „Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske“, undertitlen „Et Forsøg i den fragmentariske Stræben“. Hermed signaleres det med al ønskelig tydelighed, at vi har med et romantisk projekt at gøre. Der er tale om en progressiv bevægelse, en „Stræben“. Endda skal vi åbenbart læse et essay i paradigmatiske forstand, et „Forsøg“. I den forbindelse er det værd at huske på, at essaygenren, perspektivisk og eksperimenterende som den er, var en vigtig forløber for det romantiske fragment. Således har Eremita, bare i kraft af sit valg af disse to undertitler, iscenesat *Enten-Eller*, så værket befinder sig i et brydningsfelt imellem det filologiske og det romantiske fragment.

Det må dog med det samme bemærkes, at essayet om det tragiske ikke umiddelbart fremstår som et fuldgyldigt fragment i romantisk forstand; dertil er teksten for lang og, i passager, akademisk udredende. Andre tekster i første halvbind af *Enten-Eller* har i langt højere grad karakter af at være romantiske fragmenter, særligt de indledende „Diapsalmata“, hvilket egentlig betyder „mellemspil“⁴, og adskillige af optegnelserne i *Forførerens Dagbog*. Jeg vil i al korthed eksaminere et af de små ‘mellemspil’. Det tager sig således ud:

Det er overhovedet Ufuldkommenheden ved alt Menneskeligt, at først gennem Modsætning eier man det Attraaede. Jeg vil ikke tale om den Formations-Mangfoldighed, der kan give Psychologen nok at bestille (den Melancholske har meest comisk Sands, den Yppigste ofte meest idyllisk; den Udsvævende ofte meest moralsk; den Tvivlende ofte meest religius), men blot erindre om, at først gennem Synden øines Saligheden.“ (2, 24)

Dette fragment må vi, så langt som vi accepterer det fiktionsmæssige arrangement, anse A for at være forfatter af. A kunne godt lyde som en desillusioneret æstetiker; „Det er overhovedet Ufuldkommenheden“, som han indledningsvis sukker. Og han befinder sig unægteligt på en tilsyneladende kynisk distance: „Jeg vil ikke tale om den Formations-Mangfoldighed, der kan give Psychologen nok at bestille“. Men hvorfor har han, som det lader til, tabt interessen for at iagttage og fortolke menneskenes gøren og laden? Åbenbart fordi fortolkningen heraf sætter iagttagerens dialektiske evner på en alvorlig prøve: „først igennem modsætning eier man det Attraaede“. Hvis han er løbet ind i chiasmisk-dialektiske hårdknuder af den art, vi stødte på i tredje kapitel, så forstår man godt, hvis A ikke længere tørster efter erkendelse. Det sidste udsagn, hvad A blot vil erindre om, „at først gennem Synden øines Saligheden“, ændrer imidlertid billedet. Som vi tidligere har været ude for, skyder „Synden“, en decideret kristen kategori, sig forstyrrende ind.

For en første betragtning antager teksten hermed karakter af en aforisme; det samlede udsagn får unægteligt sentenspræg – endda i den omtalte derridaske forstand: „in the form of the last judgement“. Alt lader til at være blevet sagt, i og med at en dom over verden er blevet afsagt. Men på den anden side åbner det afsluttende udsagn samtidig op for noget radikalt andet, „Saligheden“, en hypotetisk mulighed som vi måske kan have forestillinger om, men intet vide om med bestemthed. Ganske som et genuint romantisk fragment udpeger A's lille sentens altså en helhed, som den erindrer om ved at fremskrive dens fravær, således som man kunne forvente af et romantisk fragment. Og så er han vel æstetiker? Men hvorledes er han, i givet fald, blevet bevidst om sin højst teologiske pointe?

Her er det værd at bemærke, at det aldrig fremgår, hvem der øjner saligheden; udsagnet er konstaterende, men depersonaliseret. Hvilket gælder

for hele teksten. A indleder med at distancere sig fra psykologens perspektiv, og han forbliver på en ubestemmelig afstand; vi kender ham faktisk fortrinsvis igennem det negative „Jeg vil ikke!“ Måske er meningen med teksten at antyde, at A blot efterplaprer en sandhed (?), som han ikke selv står i noget dybere forhold til, hvorved han fremstår som en æstetiker af den mest overfladiske slags. Men A kunne også være en ironiker, som iscenesætter sin diskurs på en måde, så den afsluttende indsigt lynglimt bryder igennem med så meget desto større effekt. Og i så fald kunne han godt slægte dén Friedrich Schlegel på, som i sin *Idee* 131 skriver: „Kun i dødens midte tændes det evige livs lynglimt“ (Rösing). Men det mest interessante ved det citerede er egentlig ikke tematiseringen af indsigtens pludselighed. Det er langt mere spændende, at også Schlegel glad og gerne betjener sig af et kristeligt begreb, det evige liv. Og der er langt fra tale om et enkeltstående tilfælde; *Idee* 63 lyder for eksempel i al sin knaphed: „Die eigentliche Zentralanschauung des Christentums ist die Sünde“⁵. I realiteten *kunne* denne sentens være forlæggert for A's lille mellemspil om synden og saligheden. Dog næppe som et udtryk for, at Kierkegaard anerkender Schlegel som en broder i ånden. Det er langt mere sandsynligt, at Kierkegaards tekst, hvis den alluderer til dette Schlegel-fragment, gør dette i en camoufleret polemik mod hvad Kierkegaard nødvendigvis må opfatte som sidstnævntes løsgættighed i omgangen med specifikt kristelige termer. Sådanne overvejelser kan imidlertid aldrig blive andet end gætværk. Og Eremita, den suveræne iscenesætter, hjælper det i hvert fald ikke at appellere til. Om han er æstetiker, ironiker, humorist, religiøs i almindelighed eller kristen, er det mindst lige så umuligt at afgøre. Vores tekst har med andre ord afsløret sig som et sandt pindsvin. Uanset hvad man gør, stikker man sig på det. Så meget desto mere grund er der til at efterprøve, hvad det fragmentariske i første bind af *Enten-Eller* egentlig stræber mod. Essayet om det tragiske vil derfor være min privilegerede tekst. For at ruste mig til at læse den, må jeg dog først begive mig ud på en lille ekskursion om den æstetiske kategori „det Interessante“.

2. Det interessante

Romantikken er ikke bare den periode, hvor fragmentet bliver til som en litterær genre. Det er også her, at man begynder at interessere sig for at læse

biografisk. Hvilket givetvis er et udtryk for den centrering omkring det enkelte individ, som karakteriserer perioden. En centrering omkring individet fører naturligvis nemt til en interesse for mennesket bag teksten, forfatteren. Hvilket fremgår med al ønskelig tydelighed, hvis man ser på omtalte æstetiske kategori, 'det interessante'⁶. Er man ude efter det interessante, er det ikke længere det generelle og universelle, man forfølger. Det er biomstændighederne og de individuelle særpræg, der rykker i fokus. Men der er selvfølgelig ikke langt fra det interessante til det pikante og dermed potentielt skandaløse. Det kommer vi tilbage til.

Kierkegaard udtalte, ikke overraskende, om sin samtid, at den var „løbet vild i det Interessante“ (X, 1 A 322). Heri var Schlegel enig, hvilket fremgår af hans tidlige afhandling fra 1795-96, *Ueber Das Studium Der Griechischen Poesie*. Her konstaterer han, at hvor man i den ureflekterede antik kunne dyrke det objektivt skønne og sande, der dyrker man i hans reflekterede og individcentrerede samtid kun det interessante: det pikante og frapperende⁷. Denne dyrkelse medfører uvægerligt, at forfatterens personlighed og individuelle særpræg efterhånden rykker i fokus i receptionen af værket. Geniet ophører med at være et beåndet talerør og bliver i stedet anset for at være et særtilfælde, i sidste instans måske bare et tilfælde. Adorno har beskæftiget sig med denne udvikling og plæderet for, at den har sit udspring allerede hos Schiller:

„Die bei Kant beginnende Fetischisierung des Genie-Begriffs als der abgetrennen, nach Hegels Sprache abstrakten Subjektivität, hat schon in Schillers Motivtafeln kraß elitäre züge angenommen. Er wird potentiell zum Feind der Kunstwerke; mit einem Seitenblick zum Goethe soll der Mensch hinter jenen wesentlicher rein als sie selbst. Im Genie-Begriff wird mit idealistischer Hybris die Idee des Schöpfungstums vom transcendentalen Subjekt an das empirische, den produktiven Künstler zediert. Das behagt dem bürgerlichen Vulgärbewußtsein, ebenso wegen das Arbeitsethos in der Glorifizierung reinen Schöpfungstums des Menschen ohne Rücksicht aus dem Zweck, wie weil dem Betrachter die Bemühung um die Sache abgenommen wird; man spiest ihn mit der Persönlichkeit, am ende der Kitschbiographie der Künstler ab.“ (s. 255-6)⁸

Den forskydning fra at interessere sig for kunstnerens transcendentale jeg til at fokusere på hans empiriske ditto, er netop den 'interessante' udvikling, jeg her søger at indkredse. Kulminationen på denne udvikling kan måske siges at være Lombrosos arbejder, der ikke blot fremstillede det kunstneriske geni som et empirisk, men endda som et sygeligt jeg. 'Geniet' fik sin psykopatologi.

Så vidt var det endnu ikke kommet på Kierkegaards tid, hvor man ikke nødvendigvis blev regnet for gal, fordi man regnede sig selv for at være et geni i en købstad. Men Kierkegaard var tydeligvis opmærksom på en biografisk tendens i sin samtidige litterære kontekst. Jeg snupper lige endnu et citat fra *Om Begrebet Ironi*;

„Lignende Mystificationer ere stundom ogsaa nødvendige i *Litteraturen*, hvor man overalt omspændes af en Mængde aarvaagne Literatusser, der opdage Forfattere, ligesom Kirsten Giftkniv stifter Partier. Jo mindre det nu er en udvortes Grund (...), der bestemmer En til at lege Skjul; jo mere det er en vis *indre Uendelighed*, der ønsker at frigjøre sit Værk fra ethvert endeligt Forhold til sig selv, ønsker at see sig fritaget fra al Condolation af Ulykkeskammerater, og al Gratulation af Forfatterernes ømme Broderskab – desto mere er Ironien fremtrædende.“ (1, 268)

Hvad der beskrives, er et læsende publikum, der består af snagende og befamlende „Literatusser“. Samtidig mere end antyder Kierkegaard, at ironikeren nok skal vide at lege skjul med sådanne plageånder. Og det havde samme forfatter både gode grunde til – og gode muligheder for – at gøre, eftersom han, som han selv formulerede det, var „eminent i Besiddelse af det Interessante“, og derfor, hvis han ville, kunne være blevet „Øieblikkets Helt og Afgud“ (X, 1 A 322). Hvad han nærmere bestemt mener hermed er, at hans personlige omstændigheder var så usædvanlige – og, omkring den brudte forlovelse, skandaløse – at det ikke kunne undgå at pirre nysgerrigheden hos hans samtidige. At blive „Helt og Afgud“, mente han, ville have været muligt for ham lige efter udgivelsen af *Enten-Eller*, som, i modsætning til hans senere værker, blev mødt med en vis interesse i samtiden. Kierkegaard følte sig med andre ord i en position, hvor hans biografi let kunne komme til at få indflydelse på opfattelsen af hans værk, hvilket selvfølgelig måtte være det værst tænkelige for ham, der satte læserens frie og

personlige tilegnelse af værket i højsædet. På den anden side var der en mulighed for, at han, ved hjælp af ironien, kunne afværge dette og muligvis endda vende situationen til sin egen fordel. Hvorledes Kierkegaard med essyet om det tragiske demonstrerer dette, handler det følgende om.

3. Essayet om det tragiske

„Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske“ handler, som det fremgår af titlen, umiddelbart om forskellen imellem det antikke og det moderne drama. Altså om den dramatiske genre. Tekstens egen genre er desværre ikke så let at fastslå. Jeg har kaldt den et essay, hvad undertitlens „Forsøg“ til dels retfærdiggør. Men den præsenteres faktisk for os som det skriftlige forlæg til et foredrag, som A har holdt (hvis det da blev holdt, vi husker, hvordan det gik med Kierkegaards egne forelæsningsudkast) for et mere eller mindre hemmeligt selskab, som han tiltaler *Sympanekromenoi*, hvilket betyder noget i retning af ‘medafdøde’. Vi kan dårligt gå ud fra, at der er tale om et broderskab af ‘afdøde’ kristne. Mere nærliggende ville det være at antage, at det drejer sig om en samling hårdnakkede æstetikere, som har marginaliseret sig, har meldt sig ud af dén verden, der ikke svarer til idéen. Termen ‘sympanekromenoi’ har dog yderligere konnotationer i en kierkegaardsk kontekst.

Den første tekst, Kierkegaard publicerer under eget navn, er omtalte *Af en endnu Levendes Papirer*. I denne forvoksede anmeldelse af H. C. Andersens *Kun en Spillemand* hævder han, at Andersen er en middelmådig forfatter, fordi han ikke kan lade være med at lade sin egen biografi gribe forstyrrende ind i sin poetiske praksis. Det hedder usmykket generaliserende om Andersens romaner, at de „staae i et saa fysisk Forhold til ham selv, at deres Tilblivelse ikke saa meget er at ansee for en Produktion som for en Amputation af ham selv“ (1, 41). Dette vil æstetisk set sige, at romanerne er mislykkede, fordi det er den „saaledes døde og forklarede Personlighed, der bør og kan producere, ikke den mangelkantede, jordiske, palpable“ (1, 39). En sådan forklaret forfatterpersonlighed må i sagens natur være godt rustet til at forelæse for ‘medafdøde’. Lad os høre hvad han har at sige.

Så snart man påbegynder sin læsning, får man den første overraskelse. Selv om teksten giver sig ud for at være et foredrag, begynder den ganske som et akademisk essay, uden overhovedet at være henvendende eller

adresserende i tonefaldet; de talehandlinger, man normalt forbinder med foredragsformen, glimrer ved deres totale fravær. Hvad teksten omhandler i dette første afsnit – den kan inddeles i tre – er, som titlen lover, hvorledes den antikke og den moderne tragedie forholder sig til hinanden. For en første betragtning læser man altså et dramaturgisk essay. Men hvad teksten tematiserer, er i et videre perspektiv, hvorledes det moderne adskiller sig fra det antikke. Det agerende individ i den klassiske tragedie var indfældet i substantialiteten, en størrelse vi før har stiftet bekendtskab med. I nærværende tilfælde betyder det mere specifikt, at samme individ opfattede sig selv og blev opfattet som værende en del af en serie større helheder: familien, slægten og det større drama, som guderne til en vis grad bestemte udfaldet af. Det agerende individ i den moderne tragedie er derimod ganske alene på sin personlige scene, uanset hvor mange medaktører det omgives af. Så hvor individet i den klassiske tragedie, i kraft af sin indfældethed i større helheder, ikke var ene om at bære ansvaret for det tragiske udfald, er det moderne individ eneansvarlig for sig selv og må følgelig påtage sig hele skylden for, at det går galt. De pikante raffinementer, som modernitetens centrering omkring individet åbner for, betales med andre ord ganske dyrt af det enkelte individ. Samt af tragedien, eftersom den tendentielt ophører med at være tragisk (cf. 2, 138)⁹.

Imidlertid gør der sig jo en vis „Reflex“ gældende. Hvilket vil sige så meget som, at de to poler i vores binære modsætningspar, antikt og moderne tragisk, ikke lader sig holde absolut adskilt: „Eenheden nemlig af den absolute Uskyld og den absolute Skyld er ingen æsthetisk Bestemmelse, det er en metaphysisk“ (2, 139). I den timelige verden, siger vores foredragsholder – lad os kalde ham det, A er så upersonligt – eksisterer hverken uskyld eller skyld i ren form: der er altid en vis tvetydighed, som gør sig gældende. Og så er det, man som dialektisk orienteret iagttager og/eller fortolker risikerer, at ens illusioner brister. Man vil ane, at vi er på vej til at løbe ind i problemer, som minder om dem, det lille fragment fra „Diapsalmata“ konfronterede os med. Foredragsholderen siger det ikke lige ud i sin hegeliansk klingende dialekt, som sætter modsætningernes enhed, men i realiteten lader han Guds mellemkomst være den eneste mulighed for, at det moderne menneske kan blive frelst fra sig selv, fra sin „Skyld“. Og for Kierkegaard, med samt hans pseudonymer, assessor Wilhelm muligvis undtaget, er kristendommens intervention i historien, såvel som i det indi-

viduelle liv, ikke en mediation, men en cæsur. Vi er på uhyggeligt velkendt territorium.

Det kan derfor ikke overraske, at foredragsholderen nu foranstalter sin egen cæsur i foredraget; paradoksalt nok ved pludselig at give sig til kende. Den akademiske eksposition afbrydes og fremstillingsformen bliver direkte adresserende. Effekten nærmer sig faktisk *illusionsbruddet* i den romantiske ironi, af Schlegel begrebsliggjort ved figuren *parabase*. I et kort, tidligt fragment, fra hans efterladte papirer, konstaterer Schlegel blot: „Die Ironie ist eine permanente Parekbase“ (s. 85, nr.668)¹⁰. Parabasen betegner i den klassiske retorik korets kommenterende indbrud i den dramatiske handling i tragedien. At foredragsholderen giver sig parabasisk til kende i et foredrag, som omhandler tragedien, og, som vi skal se, praktiserer ironien, er med andre ord yderst apropos. Der er endda tale om den måske mest suværene parabase, man vil finde hos Kierkegaard, ikke mindst fordi afbrydelsen i ekspositionen markerer overgangen til en metadiskurs, der udgør det andet af tekstens tre afsnit. Der påbegyndes nemlig en refleksion over fragmentformen, som er den genre, der foretrækkes af de afdødes forening. Og i den forbindelse foretages en evaluering af, hvorledes foredraget lever op til foreningens idealer. Jeg har allerede antydnet, at teksten er af en længde, som ikke umiddelbart opfordrer til at læse den som et romantisk fragment. Foredragsholderen undskylder da også dette forhold, som synes at være „et betænkeligt Attentat på den Interjections-Stiil, hvori Ideen bryder ud, uden at komme til Gjennembrud, der i vort Samfund er tillagt Officialitet“ (2, 140-41), men beroliger sine tilhørere med, at den røde tråd, som holder foredraget sammen, er yderst løseligt knyttet, og at „de indeholdte Mellemsætninger stritte aphoristisk og egenraadigt nok frem“ (2, 141)¹¹, – ‘Mine herrer, der er ingen grund til panik!’ Hvad selskabets ideal mere præcist består i, får vi dernæst at vide:

„Lader os da betegne vor *Tendents* som Forsøg i den fragmentariske Stræben eller i *den Kunst at skrive efterladte Papirer*. Et fuldstændigt fuldført Arbeide staaer i intet Forhold til den digtende Personlighed; ved efterladte Papirer føler man bestandigt paa Grund af det Afbrudte, *Desultoriske* [SKs kurs., min anm.], en trang til at digte Personligheden med. Efterladte Papirer ere som en Ruin, og hvilket Tilholdssted kunde være naturligere for Begravne?“ (2, 141, mine kurs.)

I sit Athenäumsfragment 216 udråber Schlegel „Den franske revolution, Fichtes videnskabslære og Goethes Meister“ til at være „tidsalderens største tendenser“¹². Ved at betegne selskabets „fragmentariske Stræben“ som en „Tendents“, synes vores foredragsholder at alludere hertil. Men stik imod Schlegels æstetik fremhæves fragmentet altså som en ‘interessant’ tekst. Den ufuldstændige form efterlader et tomrum, som læseren kan udfylde ved „at digte Personligheden med“, ved at forestille sig dette og hint om de biografiske forhold vedrørende forfatteren. Hvad der startede som en hyldest til det uafsluttede, fordi det, som citeret, lod ideen bryde ud – som et lynglimt, må vi formode – og således kunne vække det reciperende individs „egen Productivitet“ (2, 140), forvandler sig i løbet af nogle få linjer til en fælde for den biografisk læsende læsers mere tvivlsomme produktivitet. Den ‘afdøde’ forfatter kan således konstruere sine fragmentariske produktioner, så de, med formuleringen fra anmeldelsen af Andersen in mente, lader sig læse som amputationer. Han er i stand til at omstøbe sine romantiske fragmenter til filologiske, hvilket synes at være „Kunsten at skrive efterladte Papirer“. Set fra et æstetisk eller poetologisk synspunkt kunne dette tolkes som en utålelig regression. Men det er nok klogere at konstatere, at „Skalkagtighedens (ironiens) Silke-Gardin“ er blevet trukket for (cf. mit motto for indeværende kapitel). Hvis nysgerrige „Literatuser“ stirrer sig blinde på sådanne papirer, så kan man nemlig være forvisset om, at ingen apostle vil se ud¹³. Og så kan man ikke lade være med at tænke på Kierkegaards bekendte optegnelse om ‘den hemmelige note’:

„Efter min Død skal Ingen i Mine Papirer (det er min Trøst) finde en eneste Oplysning om hvad der egentlig har udfyldt mit Liv; finde den Skrift i mit Inderste, der forklarer Alt, og som ofte gjør hvad Verden vilde kalde Bagateller til uhyre vigtige Begivenheder for mig og hvad jeg anseer for Ubetydelighed, naar jeg tager den hemmelige note Bort, der forklarer det.“ (IV A 85)

Som Joakim Garff påpeger¹⁴ kunne hemmeligheden meget vel tænkes at være, at der ingen hemmelighed var. Ganske vist har Kierkegaard flere steder fjernet en note, som den i citatet omtalte, ved at rive en side ud fra sin dagbog, netop hvor der var bygget op til den helt store afsløring; men at dette er endnu en blandt utallige udspekulerede iscenesættelser, kan i sa-

gens natur ikke udelukkes. Og essayet om det tragiske bliver i det hele taget stadig mere udspekuleret.

Vores foredragsholder fortsætter nemlig med en fortælling, som har *en forlovelseskrise* til tema, omend med en kvindelig figur som den kriseramte part. Foredragets tredje del er en eksperimenterende gendigtning af historien om Antigone, som skal udhæve forskellen imellem det antikke og det moderne tragiske. Og denne version af Antigone gør foredragsholderen en del ud af at fremhæve som 'interessant', hvorfor han regner med at den vil befordre tilhørernes selvvirksomhed, eller „Productivitet“:

„Hun er mit Værk, men dog er hendes Omrids saa ubestemt, hendes Skikkelse saa nebuløs, at Enhver af Eder kan forliebe sig i hende og vil kunne elske hende paa sin Maade (...), og dog er det som om jeg i en Elskovsnat havde hvilet hos hende, som havde hun betroet mig sin dybe Hemmelighed.“ (2, 141-42)

Den klassiske Antigone havde ingen hemmelighed. Hun blev blot hensat i en tragisk konflikt imellem den samfundsmæssige lov, kongens forbud, og sin familiære pietet, sit ønske om, trods forbuddet, at begrave sin bror. Foredragsholderens 'moderne' Antigone, derimod, er et reflekteret individ, som skjuler sit indre for omverdenen. Hun er nemlig den eneste, som er vidende om sin faders, Ødipus', forbrydelse; hun ved ikke engang, om han selv er klar over den. Ødipus er en god konge, som tiljubles af et taknemmeligt folk, Antigone skjuler stolt sin hemmelighed, fordi hun derved oprettholder det lykkelige status quo. Selvfølgelig føler hun sorg, men hun vogter jaloux på denne sorg, som på en skat. Nu lader foredragsholderen Ødipus dø, han mindes af hele folket med taknemmelighed og ærefygt. Antigone må vogte endog strengere på sin hemmelighed, for at ikke faderens eftermæle skal blive besudlet. Så indtræffer imidlertid det kritiske. Hun forelsker sig i en ung mand, som i et og alt gengælder hendes følelser, men et kærlighedsforhold er for risikabelt. Over for en elsket ved hun, at hun ikke kan holde sin hemmelighed for sig selv. Elskerens mærker hendes besynderlige modstand og trygler hende om at give sig hen. Han appellerer endda til hendes kærlighed til faderen. Situationen bliver mere og mere uløselig, Antigone mere og mere reflekteret, hendes sorg forvandler sig mere og mere til smerte. Kun i sin dødsstund kan hun tilstå sin elskede sin kærlig-

hed. „Erindringen dræber hende“, som foredragsholderens manende sidste ord lyder. Et sted bag en sådan historie spørger Kierkegaards problematiske forhold til sin far og Regine. Den læser, som kender noget til Kierkegaards biografi, må uvægerligt komme til at tænke på alt, hvad man i papirerne kan læse om tungsindet, „Pælen i Kødets“, osv. I dette tredje afsnit af teksten, som gennemspiller det tema, der blev lanceret i det første, praktiseres med andre ord kunsten at skrive efterladte papirer, således som denne blev defineret i det mellemste. Man må medgive, at der er en beundringsværdig balance i tekstens økonomi¹⁵. Hvilket dog ikke letter fortolkerens arbejde.

4. Spejlkabinettet

For hvad skal vi stille op med en tekst som *Gjentagelsen*, hvor en forlovelses-historie igen kommer på dagsordenen, og det på en måde, som, med en vis støtte i tekstens tilblivelseshistorie, af de fleste fortolkere opfattes som værende i høj grad determineret af Kierkegaards forhold til Regine? Eller med „Skyldig-Ikke-Skyldig“, Quidams dagbog i andet bind af *Stadier Paa Livets Vei*, hvor vi får endnu en gennemspilning af en forlovelseskrise med et brud som resultat? I sidstnævnte tekst er endvidere indsat seks små fragment-agtige tekster, der egensindigt afsondrer sig fra den omgivende tekst, men alle synes at alludere til visse myter, som, fortrinsvis i kraft af Kierkegaards egne hentydninger i papirerne, verserer om hans liv og levned. To af disse fragmenter, „Salomos Drøm“ og „Indenads-Lektien“, omhandler endda sønner, der, ganske som Antigone, må forholde sig til, at deres far har begået en frygtelig forbrydelse. I Salomos tilfælde bliver resultatet tungsind, samt – antyder teksten – impotens¹⁶. Kierkegaard formår så sandelig at gøre sig interessant igennem sine pseudonymer! Og så er det efterhånden tid til at rejse et nærgående spørgsmål: hvorfor i kraft af sådanne mystifikationer lokke læseren til en biografisk læsemåde, der for en ‘afdød’ forfatter som Kierkegaard må være den værst tænkelige? Jeg skal efter bedste evne søge at besvare det.

Jeg vil begynde med at anføre et uddrag af Athenäumsfragment 116, hvor Schlegel skriver følgende om den romantiske poesi:

„Kun den kan ligesom epos’et blive et spejl for hele den omgivende verden, et billede på tidsalderen. Og dog er den også bedst til, fri for al

reel og ideal interesse, at svæve i midten mellem det fremstillede og den fremstillende på vingerne af den poetiske refleksion, som den atter og atter sætter i potens og mangedobler som i en endeløs række af spejle.“
(Rösing)

Her bestemmes den romantiske universalpoesi altså som en svæven på den poetiske refleksions vinger imellem det fremstillede, indholdet såvel som formen, og den fremstillende, kunstnerens transcendentale subjekt. Kierkegaard opererer i teksten om det tragiske med en ganske anden poetisk dynamik. Moderne læsere vil, impliceres det, ikke følge værkets svævende transcendens, de vil hellere grave efter kunstnerens empiriske jeg. Som modtræk iværksætter Kierkegaard sin egen svæven imellem det fremstillede og den fremstillende. Hvorfor den læser, som falder for fristelsen til at læse tekster som historien om Antigone i *Enten-Eller*, *Gjentagelsen*, eller Quidams dagbog biografisk, aldrig vil kunne få endeligt hold på teksterne, eftersom de myter, der florerer om Kierkegaard og hans familiære baggrund, hvoraf de fleste af dem som sagt er hjulpet til verden af Kierkegaard selv, netop *er* myter, og som sådanne næppe nogensinde vil kunne verificeres. Dén egentlige Kierkegaard, som en læsning, der funderer sig på sådanne myter, søger at få i tale, vil bestandigt blive opslugt af en tavshed, man, ihukommende essayet om det tragiske, fristes til at kalde gravens. Således vil der vedblivende være tale om en svævende refleksion, et flimrende spejlbillede imellem det fremstillede og den fremstillende. Og jo mere man søger at komme til bunds i mysteriet, jo mere vil spejlbilledet blot fordoble sig. I det øjeblik der i et værk af en forfatter, som i sidste instans er en vis S. Kierkegaard, tales om „den Kunst at skrive efterladte Papirer“, er der allerede iværksat en spejlingseffekt imellem værkerne og papirerne, som i princippet er uendelig. Og hvorfor så det?

Måske kan Paul de Man hjælpe os på sporet af et svar. I essayet 'Autobiography as de-facement' skriver han følgende:

Autobiography, then, is not a genre or a mode, but a figure of reading or of understanding that occurs, to some degree, in all texts. The autobiographical moment happens as an alignment between two subjects involved in the process of reading in which they determine each other by mutual reflexive substitution (...). This specular structure is interior-

ized in a text in which the author declares himself the subject of his own understanding, but this merely makes explicit the wider claim to authorship that takes place whenever a text is stated to be *by* someone and assumed to be understandable to the extent that this is the case. Which amounts to saying that any book with a readable title page is, to some extent, autobiographical. (s. 70)¹⁷

De Man taler her om en uundgæelig spejlingsstruktur, som tendentielt gør enhver læsning af en tekst, som er af en identificerbar forfatter, biografisk. Noget kunne tyde på, at Kierkegaard har været bevidst om en sådan uundgæelighed, og at han derfor har bestræbt sig på at vende situationen til sin egen fordel ved at lade sit værk og sin personlige biografi spejle sig i hinanden på en måde, så den biografisk læsende læser lokkes til at begive sig ind i et spejlkabinet, som er konstrueret således, at enhver vished opløser sig i fordoblingernes slette uendelighed. Hvis de Man har ret i, at læsning er karakteriseret ved en „mutual reflexive substitution“¹⁸, er der en chance for, at vores biografisk læsende læser på et tidspunkt bliver sig bevidst, at den, som igennem værket stirrer på ham, hverken er en apostel eller en ‘interessant’ kunstner, men hans eget uigenkendelige spejlbillede. Han vil dermed være blevet fremmed for sig selv. Læseren vil altså ikke så meget have læst teksten, som teksten vil have læst ham – og dømt ham ulæselig. Ved at hensætte sin læser i en sådan tilstand af radikal usikkerhed, er det som bekendt, at Kierkegaard håber på, at denne vil springe lige i armene på det kristne paradoks. Derved er den biografistiske fælde, som Kierkegaard sætter op med sit essay om det tragiske, ikke blot for maieutiske overtoner. Men hvilken rolle spiller det romantiske fragment så egentlig i dette drama?

5. Exeunt

Ligesom den romantiske universalpoesi svæver Kierkegaards tekst i midten mellem det fremstillede og den fremstillende. Men de progressive aspekter ved universalpoesien er blevet afløst af kunsten at skrive regressive, filologiske fragmenter, efterladte papirer, af fiktiv art. Den gestus, som Kierkegaard med sit essay om det tragiske foretager i retning af det romantiske fragments teori og praksis, er således mildest talt tvetydig. I *Kierkegaard og Græciteteten* skriver Sophia Scopetea følgende om disputatsen: „I en større skala

kan man iagttage ham [SK, min anm.] identificere sig med Sokrates ved at tage afstand fra ham og tage afstand fra Hegel ved at støtte sig til samme“ (s. 126). Måske spiller det romantiske fragment en lignende rolle som et afsværgt støttepunkt i *Enten-Eller*. Tilsyneladende tilhører det romantiske, herunder fragmentet, blot et æstetisk stadium, som hurtigst muligt skal overskrides. Og i overensstemmelse hermed ophører den fragmentariske stræben for en første betragtning i Kierkegaards senere forfatterskab. Alligevel lader vores foredragsholder sig, som det er fremgået, ikke bortdømme som ‘kun en æstetiker’. Hans rolle i det majeutiske plot er ikke alene at udstille sin egen tilgangs fallit, men også læserens. Han er dermed tættere på sit ultimative ophav, Søren Kierkegaard, hvem denne så end er, end traditionelle, stadiemæssigt orienterede tolkninger ville kunne indfange. Han befinder sig med andre ord i en position, som i ikke ringe grad er svævende.

Og derved minder han unægtelig om Kierkegaards øvrige pseudonymer. Også de er perspektiver, eller mere præcist stemmer, der er udstyret med en mere eller mindre rudimentært skitseret personlighed, og som taler fra svævende, idiosynkratiske og ex-centriske ståsteder. Disse stemmer er progressive, de ‘erindrer forlæns’, forfølger i ord en sandhed, som, menneskeligt talt, unddrager sig ordet. Derfor har de efterladt sig papirer, dokumenter om fejlslagne eksperimenter, mislykkede forsøg. Men trods alt forsøg der vover springet, uanset de kun har deres eget retoriske kviksand at sætte af fra. Disse stemmer er altså marginale i den dobbelte forstand, som jeg redegjorde for indledningsvis i dette kapitel. Og dermed er der afgjort affiniteter imellem Kierkegaards tekst og den romantiske fragmentæstetiks idealer – også Kierkegaard kan man med en vis ret udnævne til at være „absolut fragmentarisch“. At det forholder sig således, lykkes det ikke helt vores foredragsholder at dække over, hvilket ikke nødvendigvis betyder, at hans mission er forfejlet. For eksempel får han jo én gang for alle sat sine citationstegn omkring enhver tænkelig biografisk tilgang til Søren Kierkegaards værker.

Hermed må samme Kierkegaard siges at have fundet den position i sine teksters margen, som passer ham. Han er der, han tilkendegiver, han er der, men vi vil aldrig kunne få fat på ham. Han overlader os til os selv, måske endda, som jeg senere skal komme nærmere ind på, til det fremmede i os selv. Denne forfattermæssige tilbagetrækning vil jeg kalde for det æstetiske trin i den marginalisering af sit forfattende jeg, som Kierkegaard foretager.

De næste sådanne trin, det etiske og det religiøse, vil jeg forfølge i det følgende ved at stille skarpt på to andre marginaliserede positioner i Kierkegaards værk: kvindens og martyrens.

Kvindens evige ironi

Sæt nu sandheden er en kvinde – hvad så? Er der så ikke grund til at nære mistanke om, at alle filosoffer, i den udstrækning de var dogmatikere, har forstået sig dårligt på kvinder? At den frygtelige alvor, den klodsede påtrængenhed, hvormed de som regel har nærmet sig sandheden, har været kluntede og uegnede midler til at forføre en kvinde? Sikkert er det, at hun ikke har ladet sig forføre.

– Nietzsche

Dette kapitel vil omhandle en kliché, nemlig konstruktionen af filosofiens „andet“, alt hvad der modsætter sig at blive gjort til genstand for og begrebsliggjort af den filosofiske refleksion som værende „kvindeligt“. Når man betænker, at den occidentale filosofi, fra Platon til Hegel og videre endnu, har været en patriarkalsk tradition, er det naturligvis ikke så underligt, at en sådan kliché er blevet konstrueret¹. Man må snarere spørge, hvorfor det skulle være umagen værd at komme ind herpå som led i en læsning af Kierkegaard? Mit foregribende svar vil være, at Kierkegaard, netop fordi han forholder sig kritisk til denne tradition, som den kulminerer med Hegels filosofi (?), på sæt og vis skriver sig ind i den marginale position, som klichéen tilkender kvinden eller det kvindelige. Det er således værd at bemærke, at man allerede i *Om Begrebet Ironi* kan finde en art forsvar for det kvindelige fra Kierkegaards side:

„Er der noget, hvorfor man maa rose den nyere filosofiske Stræben i dens storartede Fremtræden, saa er det visselig for den geniale Magt, hvormed den griber og fastholder Phænomenet. Sømmer det sig nu for dette, der som saadant altid er *foeminini generis*, paa Grund af sin qvindelige Natur at hengive sig til den Stærkere, saa kan man dog ogsaa med

Billighed af den filosofiske Ridder fordre den ærbødige Anstand, det dybe Sværmeri, istedetfor hvilket man stundom formeget hører Sporernes Klirren og Herskerens Stemme.“ (1, 69)

Her gøres det altså gældende, at den filosofiske ridder ikke bør misbruge sin naturlige overlegenhed, når han vil gribe genstanden for sin tanke, det kvindelige og muligvis knibske fænomen. Men hermed giver Kierkegaard den egentlig bare som den ædlere (eller mindre kluntede) ridder, der kommer den udsatte kvinde til undsætning (eller først ret evner at forføre hende). Spørgsmålet er imidlertid, om det citerede *også* må læses som en advarsel. Hvis samme fænomen er en så undvigende foreteelse som ironien, og det er det i disputatsens tilfælde, ville en advarsel så sandelig være på sin plads. For jo mere man tror, man behersker ironien, jo mere sandsynligt er det, som vi har fået eksempler på, at man spræller i dens garn – og jo mere hult klirrer sporerne og herskerens stemme unægtelig. Den marginaliserede figur, kvinden, kan dermed tænkes ikke aldeles at lystre sin herres stemme. Om en sådan form for lydighedsnægtelse forekommer i margenen af andre af Søren Kierkegaards tekster end disputatsen, og hvad man i givet fald kan slutte deraf, vil blive undersøgt og diskuteret i indeværende kapitel. Min analyse vil centrere sig om to tekster fra første halvdel af *Enten-Eller*, der omhandler den mandlige forfører, nemlig essayet om Don Juan og *Forførerens Dagbog*, samt om *Frygt og Bæven*, hvor kvinden ligeledes synes at indtage en offerrolle, omend af en anden art. Først vil jeg imidlertid kort skitsere, hvorledes den omtalte kliché er blevet konstrueret.

1. Den (alt for) kønne figur

I den vesterlandske filosofiske tradition er sproget altid blevet set hen til med en vis misbilligelse. Idéelt set skulle det blot være et transparent medium for tanken, men alligevel har det haft en tendens til at komme på tværs, hvilket er sket, når det har gjort for tydeligt opmærksom på sin eksistens, for eksempel når det af uansvarlige oratorer og skribenter er blevet sat til at udstaffere og pynte sig. Sådanne former for retorisk virksomhed, hvorved det marginale, sprogets retoricitet, er blevet sat i centrum i en grad, så det har truet med at forkludre tankens klare (selv-)fremstilling og måske endda lede den på vildspor, forføre den, er blevet opfattet som kvindagtige.

Sprogets gestalten sig som udsmykning og ornamentik er blevet anskuet som udtryk for kvindelig lastefuldhed.

Et eksempel herpå kan findes hos den klassiske tids retoriske teoretiker par excellence, Quintillian, når denne anbefaler, at elever i talekunsten til skræk og advarsel får læst taler op, som er udført i „fordærvet“ stil, altså taler hvor sprogløblomsterne er vokset vildt. Læreren bør i den forbindelse udpege alt, hvad der, som Quintillian siger, er „uegentligt, dunkelt, svulstigt, lavt, snavset, utugtigt og *kvindagtigt*“². Et sådant synspunkt er imidlertid ikke et fænomen, man udelukkende støder på i antikken.

I den rationalistiske oplysningstid genfinder man det negative syn på det figurative sprog³. I John Lockes *An Essay Concerning Human Understanding* fra 1690 kan man for eksempel læse følgende herostratisk berømte formulering:

„It is evident how much men love to deceive and be deceived, since rhetoric, that powerful instrument of error and deceit, has its established professors, is publicly taught, and has always been had in great reputation: and I doubt not but it will be thought great boldness, if not brutality, in me to have said thus much against it. Eloquence, like the fair sex, has too prevailing beauties in it to suffer itself ever to be spoken against. And it is in vain to find fault with those arts of deceiving, wherein men find pleasure to be deceived“⁴.

Hvad der adskiller Locke fra Quintillian er kun førstnævntes stærkere bevidsthed om, at der, hvis man vil opponere mod retorikkens magt, kan være tale om et håbløst forehavende. Den mandige tænker, som er modig nok til at tale den forførelsesretorik midt imod, risikerer at fremstå som en grov og brutal stodder, som i sin kamp for det sande på det skammeligste forbryder sig mod det skønne – hvilket aldrig kan være af det gode. Men at både Quintillian og Locke tilsyneladende er blinde for, at deres sammenkobling af den udstafferede tale og det smukke køn er metaforiske, hvorved de praktiserer, hvad de fordømmer, skal man være særdeles galant for ikke at anholde dem for.

Også hos Hegel, for nu at vælge et eksempel, som kan vise sig relevant, optræder det kvindelige med negativt fortegn, og dét i en sammenhæng, hvor ironien tematiseres direkte. I *Phänomenologie des Geistes* vier Hegel et

længere afsnit til at belyse, hvorledes familien, enheden af manden og kvinden, med hvad en sådan alliance kan resultere i, forholder sig til den universelle, samfundsmæssige lov. I den forbindelse skriver han følgende om det kvindelige:

„Diese [die Weiblichkeit, min anm.] – die ewige Ironie des Gemeinwesens – verändert durch die Intrige den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Tätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums und verkehrt das allgemeine Eigentum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie.“ (op.cit., s. 352-53)

Kvinden er altså en evig ironi over samfundet, fællesskabet, idet hun forvandler det almene til noget partikulært og gør den almene ejendom til en familiens pyntegenstand⁵. Paradigmet herpå er for Hegel Antigone, som trodser staten ved at insistere på at begrave sin bror.

Hegel er, som det fremgår, lidt mere varsom end Locke; han undlader umiddelbart at hive tæppet væk under sig selv, eftersom han ikke lader sin metaforiske fremstilling af kvinden som undergraver af det universelt gyldige blive et billede på det for tænkningen potentielt undergravende ved sprogets retoricitet. Men eftersom han bestemmer den kvindelige aktivitet (det svage køns styrke?) som ironi, tilkendegiver han indirekte, frivilligt eller ufrivilligt, at der *også* er tale om en sproglig problematik.

En sådan problematik er der i sagens natur også tale om hos Derrida. Derrida er yderst bevidst om den kliché, jeg her har skitseret – og villig til at spille på den. I adskillige tekster, hvor han forsøger at tale med en stemme, som ikke er 'logocentrisk', eksperimenterer han således med at feminisere sin egen diskurs⁶. Endvidere er hans *Spurs* ét langt essay om, hvorledes 'kvinden' optræder som metafor i Nietzsches tekster. Derrida indleder essayet med at skrive: „it is woman who will be my subject“ (s. 37)⁷, hvorved han markerer, at han interesserer sig for kvindens marginaliserede stemme, fordi den, dialektisk nok, på én gang indvarsler den maskuline filosofis undergang og sikrer dens fortsættelse eller overlevelse. Det kvindelige er nemlig, som allerede nævnt, synonymt med alt, hvad der ikke lader sig indfange af samme filosofis systematiske bestræbelser. Derfor er det både en størrelse, som disse bestræbelser grundstøder på, og en evindeligt modstræbende 'rest', som provokerer dem til fortsat aktivitet.

Dette er imidlertid ikke ensbetydende med, at 'kvinden', således forstået, lader sig bestemme essentialistisk. I *Spurs* siges det således klart, at „there is no such thing as a woman“ (s. 100). Det kvindelige er at opfatte som den systematiske bestræbelsens blinde plet, som filosofiens 'Andet', hvorfor det kun lader sig bestemme negativt. Man aner dermed også hos Derrida en forbindelse mellem det kvindelige og ironien, hvor det kvindelige ydermere er forbundet med dissimulation og citationalitet⁸; sådanne diskursive og ironiske fænomener, som spænder ben for den systematiske filosofi. Som hos Nietzsche i *Die Fröhliche Wissenschaft*, er kvinden hos Derrida en skuespiller(-inde); hun optræder ved at udgive sig for en anden, end hun (måske) er, hun *mimer* størrelser som sandheden, manden, etc. Dette er for Derrida „the feminine operation“, der, som det hedder i *Spurs*, bevirker, at „Man and woman change places. They exchange masks *ad infinitum*“ (op.cit., s. 111). Så denne maskerade er i realiteten et spil, som den maskuline filosofi uvægerligt kommer til at spille med sig selv – hvorfor jeg stædigt har fastholdt, at den er en kliché.

Men her skal det altså dreje sig om, hvilken maske, eller hvilke masker, Kierkegaard bærer i ovennævnte spil, eftersom mit sigte, som sagt, er at aflæse, hvorledes han indtager sin marginale position i forhold til den 'store' filosofiske tradition. Da det i høj grad kræver nærlæsning at komme på sporet heraf, kan der imidlertid kun blive tale om et par punktnedslag i de indledningsvis nævnte tekster. Først må jeg imidlertid tage højde for Kierkegaards ligefremme (?) udsagn om kvinden, som jeg næppe kan tillade mig at lade ude af betragtning i nærværende sammenhæng.

2. Det (alt for) svage køn

Når man bevæger sig rundt i Kierkegaards forfatterskab, får man desværre ikke umiddelbart indtryk af, at han nærer den store respekt for kvindekønet. Termen „Qvindelig“ bruges ofte for at betegne alt, hvad der er eftergivende og blødtigt, hvad der savner etisk holdning og konsistens. At blive kristen i hvad der for Kierkegaard er sand forstand, at nå så vidt som til at kunne udholde spændingen i konfrontationen med det absurde og paradokset, skulle man derfor tro, han mener, kun er muligt for manden. Og lad mig begynde med et citat fra *Indøvelse i Christendom*, som absolut synes at pege i den retning:

„I forhold til Det, som det naturlige Menneske, der elsker sig selv selvisk eller elsker sig selv fruentimmeragtigt, anseer for Kjerlighed, Venskab og Deslige, er Christendommen som et Had til det at være Menneske, den største Forbandelse og Plage over det at være Menneske. Ja, selv det dybere Menneske kan have mange svagere Øieblikke, hvor det er ham, som var Christendommen Menneskefjendskab; thi i de svagere Øieblikke vil han kjæle for sig selv, klynke, have det godt i Verden, leve hen i stillere Nydelse. Det er det Qvindagtige i Mennesket; og derfor er det ogsaa ganske vist og sandt, at Christendommen har en mistanke til Ægteskabet, og ønsker, blandt de mange gifte Tjenere den har, dog nok ogsaa at have en ugift Person, et eenligt Menneske, fordi Christendommen meget godt veed, at med Qvinden og Elskov o.s.v. kommer alt dette Svagere og Kjelne op i et Menneske.“ (16, 117)

Værkets angivelige forfatter, pseudonymet Anti-Climacus, er her snublende tæt på at sætte lighedstegn imellem manden og mennesket som sådant. Retorisk set er der tale om en synekdoke, den retoriske figur hvor en del, i dette tilfælde sådan cirka halvdelen, bringes til at repræsentere en helhed, her menneskeheden. Denne helhed er kvinden til gengæld ikke fremstillet som værende en del af; hun lader til at være blevet helt og aldeles ekskommuniceret. I stedet *repræsenterer* hun blot, som metafor, de svagere sider af mennesket, manden: det selvnydende, kælne og klynkende. Hun er med andre ord reduceret til en figur. Og ikke engang en god figur. Tværtimod fremstilles hun, sådan som hun traditionelt er blevet fremstillet i den kristne kultur, som den svagere natur, der, lige siden en vis begivenhed i Edens Have, netop ved at spille på sin svaghed har ført manden – menneskeheden! – på afveje.

I Kierkegaards afsluttende tids- og stridsskrift *Øieblikket* er det præstestanden, som er blevet indbegrebet af menneskelig svaghed og blødagtighed. Præsterne foretrækker den magelighed, som følger med det at have fast embede, frem for den noget mere pinefulde opgave at forkynde kristendommens sandhed, et virke der uvægerligt bevirker, at man bliver forfulgt og forhånnet. I den forbindelse hæfter Kierkegaard sig ved, at en præsts lange kjole minder om en kvindes ditto:

„Men i Christenhed er Slægts-Forplantelsen blevet Livets Alvor samt Christendom; og Præsten – dette i lange Klæder indhyllede Indbegreb af Nonsens! – Præsten, Læreren i Christendom, det nye Testamentes Christendom, har endog faaet sine Indkomster sat i Forhold til, at Menneskene ere virksomme i Retning af Slægtens Forplantelse, faaer noget Vist for hvert Barn!“ (19, 179)

Således citerer han Jesu advarsel mod de skriftkloge hos både Markus og Lukas: „Vogt Eder for dem, som gjerne gaae i lange Klæder“ (19, 188). Godt nok slår han derefter fast, at havde de skriftkloge gået i korte klæder, så var det personer, der gik således klædt, som Jesus ville have advaret imod, men det afholder ham ikke fra straks efter at anføre følgende:

„Endeligen: Mænd i Fruentimmer-Klæder er jo noget Tvetydigt. Man kunde fristes til at sige, at det strider mod Politie-Anordningen, som forbyder Mandfolk at gaae i Fruentimmerklæder og omvendt. Men i ethvert Tilfælde, det er noget Tvetydigt – og Tvetydighed er just det meest betegnende Udtryk for hvad officiel Christendom er (...), at den fra at være hvad den er i det nye Testamente: Eenfold, det Eenstydiges, er – formodentlig ved Hjælp af Perfectibiliteten! – blevet noget Mere: det Tvetydige.“ (19, 191)

Her synes Kierkegaard ganske at have glemt det tvetydiges maieutiske nødvendighed, sådan som denne for eksempel fremhæves hos Anti-Climacus i *Indøvelse i Christendom*, hvilket jeg senere vender tilbage til.

Til gengæld skriver Kierkegaard i en ganske sen optegnelse fra papirerne om kvinden, at hun ikke er i stand til at „taale Ironie“, at hun ikke evner at „bære et Dialektisk“, hvorfor kristendommen „strikte taget ikke kan være Religion for Fruentimmer, høist paa anden Haand, og for Børn umuligt“ (XI, 2 A 192, s. 207)⁹. Men, kunne man tilføje, evner kvinden ikke at forholde sig til ironi og udholde det dialektiske, så har hun vel heller ikke sans for tvetydighed, hvorfor hun, i sig selv eller som det kvindagtige i manden, næppe kan være i stand til at lede på vildspor, at forføre i faretruende grad. Både hvad angår kristendommen og det kvindelige synes Kierkegaard således at vikle sig ind i selvmodsigelser; det enfoldige og entydige og det tvetydige og dialektiske synes at være ustabile positioner. Men det korte af

det lange er i indeværende sammenhæng, at kvinden uanset hvad fastholdes i en inferior og dadelværdig position. Kierkegaard lader til, frem for det modsatte, at hjælpe med til at marginalisere hende. Dette er imidlertid ikke det sidste ord, der kan siges om den sag.

Vi har allerede hørt hvad Anti-Climacus har at sige desangående. Konsulterer man Johannes Climacus' *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, kan man til gengæld læse dette:

„Overhovedet den Begeistrede, som ikke formaaer i Forhold til ethvert Menneske at udtrykke sin Begeistring i Modsætningens Form, han er ikke den Stærkere, men den Svagere, og har kun Qvindens Styrke, hvilken er i Svaghed.“ (9, 87)

Igen forbeholdes evnen til at bære det dialektiske manden, som kan udtrykke sin begejstring i „Modsætningens Form“. Dette er den 'stærkeres' privilegium. Den „Svagere“, kvinden, er imidlertid trods alt i besiddelse af en styrke, som, uden ellers at blive specificeret nærmere, udtrykkeligt siges at være forbundet med hendes svaghed. I mit andet kapitel bemærkede jeg, at udsagnet fra disputatsen om, at ironikeren intet føler til martyriet, lagde op til et dialektisk omslag. Et sådant omslag synes atter at lure. For hos Kierkegaard besidder martyren, som jeg kommer ind på i næste kapitel, en afmagtens magt, hvilket også kunne tænkes at gælde for den kvinde, hvis styrke ligger i hendes svaghed. Hvis et sådant omslag kommer fuldt til udfoldelse, så sker det i den tredje af de tre opbyggelige taler „Ypperstepræsten“, „Tolderen“, „Synderinden“.

Det er, som man vil forvente, „Synderinden“, det her skal dreje sig om. Det er hende, muligvis Maria Magdalene, som hos Lukas, 7, 37-50, væder Jesus' fødder med sine tårer, tørrer dem af med sit hår, og salver hans fødder med den salve, hun har medbragt. Dermed, skriver Kierkegaard, udtrykker hun: „jeg formaaer bogstaveligen slet Intet, Han formaaer ubetinget Alt“ (14, 195). Og Kierkegaard fortsætter: „o, ubeskrivelige Sandhedens Magt i denne Qvinde, der mægtigt udtrykker Afmagten, at hun formaaer bogstaveligen Intet: hun elskede meget“ (14, 196). Denne mægtige afmagt, eller måske endda afmagtens magt, er snævert forbundet med synderindens tavshed:

„Hun siger Intet, er altsaa heller ikke hvad hun siger; men hun er hvad hun ikke siger, eller hvad hun ikke siger det er hun, hun *er* Betegnelsen, som et Billede: hun har glemt Mælet og Sproget og Tankernes Uro og, hvad der end mere er Uro, glemt dette Selv, glemt sig selv, hun den Fortabte, der nu er fortabt i sin Frelser, fortabt i Ham hviler ved Hans Fødder – som et Billede.“ (14, 197)

I dette tilfælde er den mægtige afmagt, afmagtens magt, altså at blive et billede, nærmere bestemt et billede, som opfordrer til efterfølgelse: et forbillede. Et ondt spørgsmål oven på denne unægteligt meget smukke tale kunne nu være, om et billede, qua billede, kan være andet end fortolkeligt, tvetydigt. Kierkegaards egne forbilleder, for eksempel, Sokrates og Jesus, er jo langt fra entydige figurer i hans tekster! Og i hvert fald har de begge træk til fælles med vores synderinde, hvilket i nærværende sammenhæng er højst interessant. Begge forstår de at tie, de er begge forbilleder, som mestrer tavsheden. Og foruden de begivenheder, som ultimativt bringer dem til tavshed, deres respektive henrettelser, ville ingen af dem egentlig have meddelt sig komplet. Begge forvandles de, fordi de bliver slået ihjel, til tavst pegende tegn – eller billeder, som synderinden. Men tale gør de naturligvis også, omend med forskellige former for både myndighed og tvetydighed, hvilket der nok skal blive lejlighed til at komme ind på i det følgende. Her og nu vil jeg tillade mig at konkludere, at kvinden altså ikke udelukkende indtager en position hos Kierkegaard, som frakender hende enhver forbindelse med alt, hvad der hedder ånd og kristendom. Til gengæld er vi blevet konfronteret med spørgsmålet, om den afmagtens magt, som er kvindens, kun kan komme til udtryk i og med total tavshed, mens mandens ditto stadig lader ham tale, omend indirekte og ironisk? Dette spørgsmål vil jeg have in mente under mine konkrete analyser, som jeg nu tager hul på.

3. Den reflekterede og den ureflekterede forfører

Første del af min undersøgelse vil forsøge at afklare, hvilken skæbne der egentlig bliver kvinden til del i *Forførerens Dagbog*. Denne tekst er som bekendt en historie om et reflekteret og endda ganske filosofisk individ, Johannes Forføreren, som forgriber sig på et fænomen, en ung pige, Cordelia. Men hun lanceres naturligvis ikke som et ironisk fænomen. Det er tværti-

mod den reflekterede forfører, som har ironien i sin magt. Han formår at fascinere sit offer, fordi han evner at operere på distancen, hvorfra han på én gang tiltrækker og frastøder. I denne forstand er Johannes en dæmonisk version af en sokratisk maieutiker¹⁰. Og *Dagbogen* en dæmoniseret dannelsesroman. Udgangspunktet for dannelsesprocessen er Johannes' diktum om, at „Qvinden er nemlig Substants, Manden er Reflexion“ (2, 398). Forførerens opgave er derfor at vække den slumrende ånd hos sit substantielle offer, således at hun bliver et (næsten) lige så reflekteret individ som ham selv. At foranstalte denne vækkelse på en måde, så offeret tror, at alt udgår fra hende selv, er hvad forføreren nyder:

„Den, som ikke veed i den Grad at bespænde en Pige, at hun taber Alt af Syne, hvad man vil hun ikke skal see paa, den, som ikke veed i den Grad at digte sig ind i en Pige, at det er fra hende Alt udgaaer, eftersom han vil det, han er og bliver en Fusker.“ (2, 340)

Hvor Sokrates i disputatsen blot nød sin selvtilfredse svæven i negativitetens rige, er forføreren således i én forstand mere afhængig af sin 'dialogiske' modpart. Men der er stadig tale om en selvtilstrækkelig form for nydelse: „Hvor det er skjönt at være forelsket, hvor det er interessant at vide, at man er det. See det er Forskjellen“ (2, 309). Det er ikke nydelsen som sådan, men bevidstheden om at nyde, som er attråværdig. Forførerens mål er ingenting at nå ud over eller ophæve refleksionens distance, tværtimod. Hvad han ikke tåler er, at distancen imellem ham selv og hans offer ophæves i fælles reflekterethed. Når dannelsesprocessen er afsluttet, forførelsen fuldbragt, og den kvindelige natur forvandlet til en 'anden', reflekteret natur, er offeret ikke længere interessant. Det er, for den reflekterede forfører, ikke en pind interessant at stå i forhold til det allerede interessante¹¹.

Man finder tidligere i *Enten-Eller*, i det indledende essay *De Umiddelbart Erotiske Stadier eller det Musicalske-Erotiske*, et modbillede – eller forstadie – til denne 'moderne' forfører. Essayet er en analyse af Mozarts *Don Giovanni*, som forfatteren, æstetiker A, søger at kanonisere som et af verdenskunstens udødelige værker. Men dette er nok til dels et påskud for at få lov til at stille skarpt på den ureflekterede forfører, Don Juan, eftersom denne og den reflekterede forfører jo dialektisk set gensidigt definerer hinanden. Forskellen på Don Juan og Johannes er, at førstnævnte, den ureflek-

terede forfører, ikke evner den kvalitative nydelse, det at nyde at man nyder, som sidstnævnte er på jagt efter. Den ureflekterede forfører er selv fortrinnsvis natur og søger derfor den kvantitative nydelse. Hans motto er derfor: 'jo fler jo bedre'. Don Juans aktivitet er således seriel eller sekventiel; den ene affære skal gerne afløse den anden hurtigst muligt. Endda gælder hans forælskelse aldrig den konkrete kvinde, han står overfor. I enhver kvinde elsker han hverken det unikke eller kontingente ved hende, men kun hendes blotte kvindelighed. For Don Juan gives der ingen idealkvinde, men kun en potentielt uendelig serie af kvinder, som har denne kvindelighed til fælles. Denne idealitet, det kvindelige, kan Don Juan imidlertid hverken udfolde eller bevidstgøre, således som den reflekterede forfører, som vi straks skal se, formår. Han er 'bare' et stykke albetvingende mandlig natur, som besejrer den kvindelige ditto. Således kender han ikke til strategisk planlægning, eller har brug for noget sådant, hvorfor musikken netop er hans element:

„Den reflekterede *Don Juans* Forførelse er et Kunststykke, hvori hvert enkelt lille Træk har sin særlige Betydning; den Musikalske *Don Juans* Forførelse er en Haandevending, et Øiebliks Sag, hurtigere gjort end sagt.“ (2, 102)

Og derfor ødelægger Don Juan heller ikke de kvinder, han forfører, sjæleligt. Alt er, om man så må sige, gået ganske naturligt for sig, og uanset hvilket savn de bagefter lider, er de ham egentlig taknemmelige for den oplevelse, der er blevet dem til del.

Denne konstruktion af den ureflekterede forfører er i teksten vævet tæt sammen med en dialektisk historieopfattelse, der, ganske som det finder sted hos Hegel, inddeler historien i forskellige stadier alt efter graden af åndens bevidstgørelse om sig selv. Dette kommer for eksempel til udtryk, når A lader sanseligheden være sat ved sin modsætning, kristendommen. Ikke forstået på den måde, at der ikke var sanselighed til før Kristi fødsel, men derhen, at det først er i kraft af sin antitese, at en tese lader sig begrebsliggøre:

„At Sandseligheden har været til i Verden førend Christendommen, vilde naturligviis være en høist taabelig Indvending imod mig, da det jo følger af sig selv, at Det, der skal udelukkes, bestandig er til førend Det,

der udelukker det, om det end i en anden Forstand først bliver til, idet det udelukkes.“ (2, 60)

I forlængelse heraf bestemmes kristendommen som „Aand“. Ånd er en refleksionsbestemmelse og refleksionen ligger, som det klart ekspliciteres andetsteds i teksten (cf. 2, 68), i sproget. Det er derfor interessant at se på, hvorledes kommandantens funktion beskrives. Som gespenst er han nemlig – en ånd:

„Ingen Magt i Stykket, ingen Magt i Verden har formaaet at tvinge *Don Juan*, kun en Aand, et Gjenfærd formaaer det. Naar man vil forstaae dette rigtigt, saa vil dette atter belyse Opfattelsen af *Don Juan*. En Aand, et Gjenfærd er Reproduction, dette er den Hemmelighed, der ligger i at komme igjen, mens *Don Juan* kan Alt, kan modstaae Alt undtagen Reproductionen af Livet, netop fordi han er umiddelbart sandseligt Liv, hvis negation Aanden er.“ (2, 106)

Forlægget for dette for en første betragtning besynderlige motiv, det påståede slægtskab imellem livets reproduktion og et spøgelse, må givetvis være teksten fra første mosebog (2, 7), hvor Gud med sin ånde indblæser liv i det første menneske, Adam, gennem dennes næsebor. Men lige siden syndefaldet har mennesket været henvist til at reproducere sig selv og videregive ånden på en anden måde, som forføreren næppe kan være ubekendt med¹². Problemet er blot, at hvis han *for alvor* reproducerer sig, hvis hans aktiviteter resulterer i undfangelsen af et barn, så står han over for et etisk ansvar, som han ikke kan honorere uden blive negeret – uden at ophøre med at være forfører. Spørgsmålet er imidlertid, om man overhovedet kan forestille sig at en så umiddelbar forfører, som ham der fremstilles i det citerede, overhovedet er en tænkelig skikkelse efter samme syndefald.

Det er han næppe, hvis man følger, hvorledes A videre skildrer Kommandantens rolle i operaen: „Commandanten er den kraftfulde Forsætning og den djærve Eftersætning, mellem hvilken *Don Juans* Mellemsætning ligger, men denne Mellemsætnings rige Indhold er Operaens Gehalt“ (2, 116)¹³. Denne formulering undergraver tendentielt den åndshistoriske ramme, som A ellers har sat figuren *Don Juan* ind i. Den umiddelbare, ureflekterede forfører siges her ikke alene at blive overvundet af sin antitese,

den *ånd*, som kommer efter ham, men også at have samme ånd som et forudgående moment¹⁴. Hvilket virker lige så besynderligt, som hvad A ellers siger om musikken, at den „i Forhold til Sproget viser sig først og sidst“ (2, 68). Lad mig opsummere: den ureflekterede forfører har musikken som element, og musikken går både forud for og kommer efter sproget, mens ånden, en refleksionsbestemmelse, og dermed et sprogligt fænomen, går forud for og kommer efter samme forfører. Pointen med dette selvmodsigende arrangement kan kun være, at der bag A gemmer sig en implicit fortæller, som lader antyde, at vi, som sprogbrugende væsner, er afskåret fra at erfare eller vende tilbage til den umiddelbarhed, som sproget har negeret¹⁵. Essayet undsiger med andre ord sin egen grundantagelse; at Mozarts opera evner at fremstille den sanselige genialitet, den ureflekterede forførers naturkraft, i uformidlet form. Den ureflekterede forfører vil kort sagt altid allerede være hjemsogt, ikke alene af Kommandanten, men også af sin *unheimliche* dobbeltgænger, den reflekterede forfører¹⁶. Men er det så ensbetydende med, at sidstnævnte ligeledes er hjemsogt af sit ureflekterede modbillede? For at svare herpå, vil jeg opsøge den reflekterede forfører i hans egenskab af tænker, teoretiker.

4. Solen og viften

Det kan ikke overraske, at et reflekteret individ som Johannes kan sammenfatte sine konkrete erotiske erfaringer til en teori om det kvindelige som sådant. At han ser kvinden som substans, materie, og manden som ånd, refleksion, er allerede blevet nævnt. Netop derfor er kvinden dybest set angst for manden, og forførelsesprocessen dermed en strid. Men selv om kvinden således er mere håndgribelig og fysisk tilstedeværende end manden, er hun alligevel bestemt som „Væren for Andet“. Dette har hun tilfælles med „hele Naturen“, som ligeledes er væren for andet: „For Aanden“ (s. 396). Kvinden er da bestemt som et objekt for refleksionen, en ting som bevidstheden kan manipulere med efter for godt befindende, hvilket netop er hvad Johannes gør med Cordelia i sin tankevirkosomhed. Cordelia er nemlig anledning til de fleste af Johannes' meditationer over det kvindelige. Synekdommen, den trope som lader en del repræsentere helheden, er, ikke overraskende, den styrende figur for disse meditationer, sådan som det fremgår af Johannes' lovtale over det kvindelige per se, der begynder såle-

des: „Qvinden er og bliver mig dog et uudtømmeligt Stof for Overveielser, en evig Overflødighed for Iagttagelser“ (2, 395). Denne ideale kvinde lader Johannes nu opløse sig i sine mange bestanddele:

„Det kan fryde mig, det kan fryde mit Hjerte at tænke mig Qvindelig-
hedens Sol udstraalende sig i en uendelig Mangfoldighed, spredende
sig i en Sprogforvirring, hvor hver Enkelt har en lille Deel af Qvinde-
lighedens hele Rigdom, dog saaledes, at det Øvrige der findes hos
hende, harmonisk danner sig om dette Punkt.“ (s. s.)

Kvindelighedens fremstilles metaforisk som en sol, hvis skin er synonymt med: „den qvindelige Skjønheds udsprede Emanationer“ (s. s.). Og badet i denne sols skin fornemmer Johannes en udbredt harmoni; hver enkelt del forjætter synekdochisk om helheden, idéen¹⁷. Metaforen, solen, udspredes simpelt hen i en serie harmonisk beherskede synekdoxer. Hvorfor de adskilte dele let lader sig samle igen med en ny, syntetiserende metafor, en vifte:

„Naar jeg da har seet og atter seet, betragtet og atter betragtet denne
Verdens [den kvindelige] Mangfoldighed, naar jeg har smilet, suk-
ket, smigret, truet, attraaet, fristet, leet, grædt, haabet, frygtet, vundet, tabt –
da lukker jeg Viften, da samler det Adspredte sig i det Ene, Delene i det
Hele.“ (s. s.)

Spørgsmålet er imidlertid om forfæreren bemestrer det materielle, kvinde-
lige univers i så suveræn en grad, som han søger at overbevise os om. I det
hele taget er han selvfølgelig en figur, som det, bortset fra hans problemer
med en sort tand, er svært at ane nogen sprækker i¹⁸. Men muligvis kan han
bringes til at forråde sig selv en anelse, hvis man tillader sig at forstyrre den
harmonisk imellem metafor og synekdoxe, som han gør gældende. Der er
godt nok altid en potentiel mulighed for en syntetiserende metaforisering i
synekdoxen, eftersom denne trope forudsætter, at der er givet en helhed.
Men i stilistikken opfattes synekdoxen alligevel som blot et særtilfælde af
den mere omfattende trope metonymi. Denne er imidlertid en vanskeligere
figur at omgås. På græsk refererer betegnelsen til det at udskifte et navn
med et andet. Denne udskiftning i metonymien foregår på basis af et 'nær-

hedsprincip'. Princippet for tropen er således associativt, hvoraf følger at den indebærer muligheden for en slet uendelighed af associationer. Derfor er det tankevækkende, at Johannes et sted kommer til at indrømme, at det er et metonymisk princip, som i virkeligheden styrer hans udvælgelse af sine ofre:

„Elskoven har dog en egen Dialektik. Der var en ung Pige, jeg engang var forelsket i. Ved Theatret i Dresden saae jeg ifjor Sommer en Skuespillerinde, der lignede hende skuffende. Af den Grund ønskede jeg, hvad der ogsaa lykkedes mig, at gjøre hendes Bekjendtskab, og overbeviste mig nu om, at Uligheden dog var temmelig stor. Idag møder jeg en Dame paa Gaden, der erindrer mig om hiin Skuespillerinde. Denne Historie kan blive ved saalænge det skal være.“ (2, 379)

Hvis dette er den almene regel, så angiver teksten også et paradigme: hun hedder Charlotte Hahn. Der er tale om en af Johannes *actiones in distans* (operationer mod et fjernt mål), et af hans små tekstuelle sidespring. Men det er tydeligvis det alvorligste, for Charlotte er den eneste af de involverede kvinder, som nævnes ved navn. Og Johannes fremkommer med nogle bemærkninger, som antyder, at hun meget nemt kunne blive den næste i rækken efter Cordelia.

Nu er det ikke specielt vanskeligt at associere fra Cordelia Wahl til Charlotte Hahn. Begge pigers fornavn begynder med C og indeholder vokalerne O og A. Og der er både assonans og rytmisk sammenfald imellem efternavnene Hahn og Wahl. Ergo er der tale om en fortsættelse af den uendelige historie, forføreren omtalte i det just anførte citat. Men associationen foregår i tilfældet med Charlotte og Cordelia på, hvad vi kunne kalde sprogets materielle niveau: det niveau som udgøres af rent 'bogstavelige', rytmiske og klanglige forhold. Og det har visse afgørende konsekvenser.

Det viser sig nemlig, at det er det materielle og substantielle ved sproget, og dermed, som forføreren selv har udlagt teksten, det kvindelige, som hævner sig på Johannes' tilsyneladende så usårlige refleksion¹⁹. Og det kan kun betyde, at det ikke går an at ville hævde et absolut skel imellem ånd og natur, uanset hvor megen forførelseskunst man ellers investerer i sagen. Hvilket i hvert fald understreger, at den reflekterede forfører ikke kan idealisere sit eget begær ved at løsrive det fra dets bundfældethed i materien,

hvorfor det er helt naturligt, at hans virksomhed viser sig at være lige så sekventiel og kontingent motiveret som den ureflekterede forførelses²⁰. Hermed kan man konkludere, at den ureflekterede forfører i lige så høj grad hjem søger den reflekterede, som omvendt; Ingen af de to skikkelser forefindes i 'ren' form, hvilket lader sig læse som en anerkendelse af, at enhver form for forførelse fordrer et vist mål af gensidighed (Juan er i øvrigt Johannes på spansk).

Det kan således ikke undre, at Johannes, i et tilfælde hvor hans tanker strejfer sprogets materialitet, tilkendegiver sin afsky for den. Endda på en måde, som understreger, at han vil rive sit begær fri af enhver form for naturtvang: „Hvad er længsel? Sproget og Digterne rime herpaa det Ord: Fængsel. Hvor urimeligt!“ (2, 365)²¹, som han skriver. Det kan her være på sin plads at anføre, hvad Lyotard skriver i *Om det Sublime*²²:

„Materien adspørger ikke ånden, den har ikke brug for den; den eksisterer, eller rettere, den *insisterer* (...). Den er tilstedeværelsen i dennes egenskab af noget for ånden ufremstilleligt, altid unddraget dennes herredømme. Den stiller sig ikke til rådighed for dialogen og ejheller for dialektikken.“ (s. 71)

Lyotards eksempler på sådanne sublime tilstedeværelser er nuancen i farven og timbren (fear and trembling...), altså i tonen; kort sagt klanglige forhold. Om rytmen, som også var på spil i forholdet imellem Cordelia Wahl og Charlotte Hahn, skriver Lyotard videre:

„I musikken er rytmen ikke kun mensuret, beregningen af tidsintervallet, det er også det mensur, der bliver flyttet, forskudt eller foruddiskonteret (en eller flere takter mere eller mindre) ved de begivenheder af lydmaterie, som ikke finder sted når det er „deres“ tur, dvs. ikke indfinder sig ved den takt, hvor øret forventede dem. Rytmens „tempo“ består i denne opmåling af den varighed, som er blevet afmålt af et eller andet, der ikke synes at tage hensyn til nogen bemestring. Det er dette et eller andet, vi kalder materie.“ (s. 78)

Og for at det ikke skal være løgn, knytter han effekten af disse materielle fænomener i bevidstheden til det kvindelige, når han taler om muligheden

af, at det kvindelige, såvel hos mænd som hos kvinder, er „denne skyldige uskyld (skyld som *eftervirkning*), der kun varskoer om en sjælstilstand (...), kun om dens lykke eller ulykke, uden at tilskrive den hverken en artikulerbar betydning, en referent eller en afsender eller modtager“ (s. s.). Dette er i realiteten endnu en version af omtalte kliché: at det som ikke lader sig bemestre af refleksionen og filosofien, disse fænomeners Andet, feminiseres.

Johannes falder altså som et offer for sit eget projekt. Den kvindelighed han har reduceret til natur, til umiddelbar „væren for Andet“, viser sig netop derfor at unddrage sig hans reflektoriske beherskelse og underkaste ham en sekventiel logiks tvang, som han, med den ureflekterede forfører som implicit modbillede, prætenderede at have hævet sig over. Cordelias konstatering i et af hendes afsluttende breve til Johannes: „Din er jeg, Din, Din, Din Forbandelse“ (2, 289), udtrykker således andet og mere end ønsketænkning. Hvis Cordelia er fortabt, hvad hun vel er, kan hun trøste sig med at have revet sin forfører med sig i faldet, at repræsentere en dømmende nemesis, som straffer hans hybris. Men hermed er også hun blevet til en art genganger eller spøgelse – og dermed, per A's definition, ånd²³! Og så er der efterhånden så mange ånder, der kan komme efter hinanden, at de kønsmæssige distinktioner, som A. og Johannes funderer deres spekulationer i, næppe lader sig opretholde absolut i de tekster, de angiveligt er ophav til.

Man kan derfor roligt slutte med Derrida, at „Man and woman change places. They exchange masks *ad infinitum*“. Dramaet i essayet om Don Juan og *Dagbogen* udspiller sig for en nærmere betragtning ikke så meget imellem den forførende mand og den forførte kvinde, som imellem filosofien og dens andet, således som den idealistiske spekulation har konstrueret dette forhold²⁴. Så udnævner vi, med traditionen som foregangsmænd, denne andethed til at være af kvindelig beskaffenhed, så må vi altså tage til efterretning, at den, omend den er tavs, alligevel formår at artikulere sig, eller, som Lyotard udtrykker det, at insistere. At lade dette komme til udtryk, sådan som det sker i teksterne fra *Enten-Eller*, kan man godt, uden at forskrive sig til den politiske korrekthed, kalde for en etisk gestus. At det er umiddelbart set æstetiske fænomener som rytme og klang, der i *første* halvbind af *Enten-Eller* leder frem til en sådan konklusion, er så god en indikation på værkets fundamentale duplicitet som nogen. Og så er det vist passende at vende sig

mod *Frygt og Bæven*, hvor det netop er det etiskes begrænsninger, som er tematiseret.

5. Kvindens rolle i den patriarkalske tekst

At det enkelte menneske, i sin singularitet, kan transcendere det almene, etikken og loven, men i så fald også afskæres fra at kommunikere på disses præmisser, er nemlig hvad denne tekst omhandler. Selve teksten er én lang meditation over historien om, hvorledes Jahve krævede af Abraham, at han skulle ofre sin eneste søn, Isak. Stillet overfor denne urimelige fordring, indvies Abraham i kristendommens *mysterium tremendum*: det mysterium hvorom man ikke kan tale, men kun tie. I omverdenens øjne er han en morder, han kan ikke appellere til nogen instans, som kan gøre hans handling forståelig for hans medmennesker. Abrahams forhold til Jahve må forblive en hemmelighed, det lader sig ikke kommunikere. I denne teleologiske suspension af det etiske er tavsheden det eneste sprog, Abraham, ifølge værkets pseudonyme ophav, Johannes de silentio, kan meddele sig i.

Men handler denne tekst egentlig om det enkelte menneske – eller kun om den enkelte mand? Det er svært at se, hvad kvindens rolle er i det plot, som afdækker sig. Hvilket ikke mindst skyldes den gammeltestamentlige og dermed patriarkalske ramme. Alligevel finder Sylviane Agacinski, i sit essay ‘Vi er ikke Sublime’²⁵, at noget kvindeligt er på færde, om ikke i *Frygt og Bæven*, så i selve den gammeltestamentlige fortælling. Hun spørger hvorfor Abraham overhovedet lytter til Guds stemme, som forlanger det uhyrlige og således bringer ham til tavshed? Hvordan kan Abraham frygte Gud så meget, at han kan udstå dette? Ifølge Agacinski er Abrahams gudsfrygt lig med kærlighed til Gud forstået derhen, at der for den elskende er en nydelse ved absolut at hengive sig til den elskedes krav. Dette finder hun, ‘climacusk’ nok, gælder for enhver forelsket lidenskab. Og Abrahams svar på Guds henvendelse, „Se, her er jeg“, tolker hun som udtryk for en sådan lidenskab, som den absolutte hengivelses eneste mulige *sva*r, der netop ikke kan kaldes for et svar i traditionel forstand, men markerer villigheden til betingelsesløst at springe ud i faren. Et sådant udtryk for absolut hengivelse konstaterer Agacinski imidlertid også kan være den beskyttende moders. Når en mor siger ‘her er jeg’ til sit barn, tilkendegiver hun, at barnet kan være i tryk forvisning om, at hun er der for at opfylde alle dets behov. Men hvis Abra-

hams svar udlægges således, udtrykker det ikke længere underdanig lydighed. Umiddelbart en tolkning, som synes aldeles urimelig. Men som Agacinski siger: „Måske ville Gud blot sikre sig, at han kunne indtage barnets plads. Guds jalousi“ (s. 307).

Under alle omstændigheder har hun givetvis ret i, at noget af det mærkelige, som rumsterer i fortællingen, er, at det inkommensurable bliver kommensurabelt. Ved at træde i forhold til Gud, træder Abraham selvfølgelig i første omgang i forhold til det inkommensurable. Derved bliver han selv inkommensurabel for det almene: sproget, fornuften og etikken. Men nærmer han sig derved på en særlig måde at blive Gud lig, at forenes med Gud i en – i hvert fald for os – fælles inkommensurabilitet? Umiddelbart en kættersk tanke, så absolut. Men hvorledes er det Gud definerer sig selv? Navnet Jahve betyder på hebraisk „jeg er den, som jeg er“. Gud kan, som jeg vender tilbage til i de næste kapitler, kun definere sig selv med en absolut tautologi²⁶. Og er der ikke en vis affinitet imellem en sådan definition, der ikke rigtig er en definition, og Abrahams svar, som heller ikke rigtig er et svar? Ydermere konvergerer begge udsagn mod den form for ironi, som Johannes de silentio aflæser i Abrahams svar på Isaks spørgsmål om, hvad det dog er, som de skal ofre: „Gud vil selv udse sig dyret til brændofferet, min søn“. Dette kan heller ikke rigtig kaldes et svar. Og som de silentio siger, er det „altid Ironi, naar jeg siger Noget, og dog ikke siger Noget“ (5, 107), hvilket dog samtidig betyder, at Abraham taler i et „fremmed Tungemaal“ (s. s.).

Denne ironiopfattelse forbigår ikke Derridas opmærksomhed i *The Gift of Death*²⁷. Han læser den som værende begrundet i den fundamentale hemmelighedsfuldhed i forholdet imellem Abraham og Gud. Hvilket bringer ham ind på Herman Melvilles novelle *Bartleby the Scrivener*. I denne fortælling er kontoristen Bartleby en person, som i realiteten gradvist forsvinder for fortællerens, og dermed læserens, øjne. Til sidst er han simpelthen væk, uden at det egentlig virker som en tragedie. For læserens indtryk må nødvendigvis være, at dette i et og alt er, hvad Bartelby selv ønsker. På enhver henvendelse, enten der er tale om et tilbud, en opfordring, eller en ordre, svarer Bartleby kun: „I would prefer not to“, hvorved dette udsagn gennemtrænger hele teksten som en art mantra. Man kan kun få opfattelsen af, at Bartlebys forhold til eksistensen i al sin enkelthed er: 'I would prefer not to'. Men som Derrida påpeger, er udsagnet egentlig ufuldstæn-

digt som svar på konkrete henvendelser. Jo mere det gentages, jo mere savner man, at sætningen tager et objekt, således at udsagnets nægtelse bliver positiv. Men i stedet fremturer Bartleby med at nægte os enhver form for substantiel bestemmelse af, hvad det er, han ikke vil. Han vil bare helst ikke – noget som helst. Han bliver stikkende i en ren, insubstantiel negativitet, som gør fortælleren – og med garanti også hans læser – mere og mere desperat. Således kan man sige, hvad der er Derridas pointe, at også Bartleby svarer uden helt at svare. Og at der derfor, efter de silentios definition, er en ironi, der minder om Abrahams, på færde i hans monotone diskurs. Som Abraham trækker også Bartleby sig tilbage fra fællesskabet, fra det almene, fra etikken og sproget. Også han skjuler sig i en fundamental hemmelighedsfuldhed, der kun tillader ham at svare ved ikke at svare. Ved at komme ind på denne historie, hvor der ikke direkte omtales noget gudsforhold, markerer Derrida altså, at han tolker den mulige ironi i Abrahams svar til Isak som et symbolsk udtryk for noget hemmelighedsfuldt ved selve subjektiviteten. Og det ville Kierkegaard og de silentio næppe tage ham ilde op.

Men kan man også kan tolke Abrahams ironiske svar til Isak således, at det snarere er Gud, som er den intenderede adressat? Denne alternative opfattelse foreslår Agacinski i hvert fald (cf. s. 294). Hun påpeger videre, at Abraham så egentlig går i rette med Gud. At han spørger ham, om ikke de skal droppe komediespillet, eftersom han da vel ikke for alvor vil kræve ofringen gennemført. Imidlertid forholder hun sig ikke til de silentios påstand om, at svaret er ironisk. Men har Agacinski ret, *er* Abrahams tale stadig fordækt og indirekte, dvs. ironisk. Det kan ikke udelukkes, for andetsteds i Første Mosebog går Abraham tydeligvis i rette med Gud. For eksempel da han gør oprør mod Jahves beslutning om uden videre at udslette Sodoma og Gomorra. Men er Abraham i den grad sublim, at han således tør måle sig med Gud, gøre sig kommensurabel med ham, ja så er det faktisk Jahve, som – ironisk nok – ikke længere synes at være så sublim endda. Men det gør selvfølgelig ikke Jahve til en skikkelse, som det er lettere at forstå eller komme overens med.

Et spændende forsøg på at forklare, hvorfor Jahve er så modsigelsesfyldt en figur i de første Mosebøger, er blevet gjort af Harold Bloom. I sit forord til David Rosenbergs nyoversættelse af de afsnit af Mosebøgerne, som tilskrives Jahvisten²⁸, lancerer Bloom den tese, at denne skribent er en adelskvinde ved Salomons hof. Fra en sådan position genskriver hun, ifølge

Bloom, de gamle myter med stor distance til de oprindelige kilder. Derfor kan hun farve sin fremstilling med sin egen – bestemt sublime – ironi. Ikke mindst når det gælder skildringen af den krigeriske ørkengud, som skulle blive menneskehedenes kærlige Alfader. Det er en fristende, men sikkert aldeles uverificerbar tanke, at det i virkeligheden er en sådan ironi, der gør historien om Abraham så vanskelig for os at tackle. Er den, der driver sit spil med os, simpelthen en kvinde, som ikke vil kendes ved sin plads – eller måske snarere *indtager den*?

Uden at have bibeltekstens forfatter i tankerne foretager Derrida i *The Gift of Death* faktisk en sammenkædning af ironi og kvindelighed, og det gør han netop med udgangspunkt i det citat fra Hegel, som jeg anførte, hvor denne udnævner kvinden til at være den evige ironi over samfundet eller fællesskabet, det almene. Hvad der får Derrida til at komme ind på dette, er det faktum, at det kvindelige glimrer ved sit fravær i fortællingen om Abraham, mens det forholder sig omvendt i de tragiske, hedenske tekster, Kierkegaard i *Frygt og Bæven* kontrasterer denne fortælling med, som for eksempel historien om kong Agamemnons ofring af sin datter, Ifigenia, hvor kvinderne har en central placering. Derrida spørger:

„Would the logic of sacrificial responsibility within the implacable universality of the law, of its law, be altered, inflected, attenuated, or displaced, if a woman were to intervene in some consequential manner? Does the system of this sacrificial responsibility and of the double „gift of death“ imply at its very basis an exclusion or sacrifice of woman.“ (s. 76)

Med sin formulering om at døden er en gave, mener Derrida, at vores dødelighed er en gave, som gør os uerstattelige for hinanden. Oven i købet er denne gave ‘dobbel’, fordi vi er nødsaget til at give den videre; koncentrerer vi vores opmærksomhed et sted for at hjælpe eller drage omsorg, svigter vi uundgåeligt en anden eller nogle andre, som har lige så berettiget krav på vores hjælp eller omsorg²⁹. Vi er tvunget til at ofre etikken i etikkens navn; der er, som de *silentio* vil vide, et moment af vanvid i enhver afgørelse. Dette paradoks, finder Derrida, har fået sin særlige accentuering i de monotetistiske (offer-)religioner: kristendom, jødedom og islam, hvor pagten, loven, konstitueres ved en ofring af sønnen og en udelukkelse af det kvindelige.

Åbner den monoteistiske konstruktion af Gud som Alfader, som mand og patriark – og dermed, paradoksalt nok, som en udelelighed, der er partiel – automatisk op for et sådant forhold imellem det mandlige og det kvindelige. I *The Gift of Death* blæser svaret på dette spørgsmål i vinden, eftersom Derrida nøjes med at stille det. Han undlader med andre ord at lade en kvinde „intervene in some consequential manner“.

Så lad os vende tilbage til Agacinski, som læste Abrahams svar på Guds henvendelse, hans „her er jeg“, som en kærlig moders stemme. Gør Abraham sig Gud lig ved således at feminisere sin egen diskurs, kunne det godt tænkes at være et udslag af det paradoks i det monoteistiske gudsbillede, som vi lige har beskæftiget os med. Og så er det pludselig endnu vanskeligere at sige, hvem der er sublim – og hvorfor. Derfor er den utvetydigt konstaterende titel på Agacinskis essay, „Vi er ikke sublime“, måske et udtryk for, at hun overser nogle implikationer af det forhold imellem Abraham og Gud, hun selv har læst sig frem til. Således ofrer såvel Agacinski som Derrida det kvindelige ved ikke at gå i dybden med den problematik, de selv – med udgangspunkt i de silentios tekst – har rejst omkring dets rolle i fortællingen om Abraham og Isak. Og tilsyneladende følger de, hvad dette angår, i de silentios fodspor. Men det forholder sig ikke helt så enkelt i *Frygt og Bæven*, hvilket jeg nu vil søge at demonstrere.

6. Gendigtningerne

I et indledende afsnit af værket, betitlet „Stemning“, hører vi om „hiin Mand“, der fremstår som de silentios tankefigur, hans digteriske frembringelse. Og at denne mand optræder i en opdigtet tekst, ja endda et eventyr, markerer de silentio ved at påbegynde afsnittet med „Der var engang“. Hvad dengang var, er altså vores mand, som fortællingen om Abraham havde gjort et så uudsletteligt indtryk på, at den efterhånden kom til helt og aldeles at dominere hans tankeverden. Hans eneste mål i livet blev at forstå Abraham, hvorfor al hans tid gik med imaginære rejser til Morijabjerget i Abrahams fodspor. Kun ved at gennemleve fortællingen i utallige versioner kunne han søge at nærme sig dette mål. Men hvad der således beskæftigede ham var, siger de silentio: „Ikke Phantasiens kunstrige Væven, men Tankens Gysen“ (5, 13). Der er dermed allerede etableret en konflikt imellem narrationen og dens genstand. Rammen er eventyret, midlet imaginationen,

men målet tilsyneladende en negation af begge dele. Og det bærer de fire genfortællinger af fortællingen, der fremstår som tilfældigt udvalgte postkort fra mandens 'fantasirejser', så sandelig præg af.

Efter alt at dømme søger den fortællende stemme at ramme den særlige fortællestil i de gammeltestamentelige myter: den knappe, nøgterne og refererende tone, som ikke levner plads for unødige kommentarer eller forskønnende billeder. Men stoffets karakter synes at forstyrre realiseringen af dette ideal. Der forekommer underlige spring i narrationen, eller den bliver næsten pinagtig i sin blotte refereren: „Og Abraham reed tankefuld hen ad Veien, han tænkte på Hagar og Sønnen, som han jog ud i Ørkenen. Han besteg Morijabjerget, han drog kniven“ (5, 15). Og forsøget på at forstå det uforståelige afstedkommer naturligvis, at fortællerstemmen idelig må søge tilflugt i meddigtede kommentarer: „Fra den Dag af blev Abraham gammel, han kunde ikke glemme, at Gud havde fordret det af ham. Isaak trivedes som forhen; men Abrahams Øie var fordunklet, han saae ikke Glæden mere“ (s. s.). At fortællerstemmen derfor tvivler om det mulige i sit forehavende, kommer måske endnu klarere til udtryk i et par passager, som er karakteriseret ved, hvad der umiddelbart synes at være helt overflødige tidsadverbielle tilføjelser. Første gang er allerede i den første gendignings indledende sætning: „Det var en aarle Morgen, Abraham stod tidlig op, han lod Æslerne sadle, forlod sit Paulun, og Isaak med ham men Sara saae ud ad Vinduet efter dem, ned gjennem Dalen, *indtil hun ikke saae dem mere*“ (5, 14, min kursivering). Og anden gang er i den fjerde og sidste: „Han tog Afsked med Sara, og Elieser den troe Tjener fulgte ham ud ad Veien, *indtil han atter vendte tilbage*“ (5, 16, min kursivering). Hvad disse tilføjelser, jeg her har kursiveret, skal gøre godt for, er det i første omgang ikke let at svare på. Men faktisk kan der findes en art forståelsesnøgle hertil i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*:

„I Fortællingen, i det Beskrivende, i det retoriske Foredrag frembringer det abstrakte „saa længe indtil“ en stor illusorisk Virkning, denne være nu som et optisk Bedrag (f. Ex. Judiths Bog, c.10, v.11: „Og Judith gik ud, hun og hendes Pige med hende, men de Mænd af Staden saae efter hende, *indtil* hun kom ned af Bjerget, *indtil* hun kom igjennem Dalen, og de ikke kunde see hende mere“ (...) eller som Tidens phantastiske Forsvinden, fordi der ingen Maalestok er og Intet at maale med

i det Abstrakte „saa længe indtil“ (...) – der skal Mesterskab i psykologisk Tegning til for at frembringe ved Concretion en saa stor Virkning som dette abstrakte Indtil, der lokker Phantasien). Men dialektisk er denne phantastiske Længde aldeles af ingen Betydning.“ (10, 39-40)

Herudfra fremgår det klart, at „hiin Mand“ opererer på det æstetiskes gebet. Den bemærkelsesværdige anvendelse af det lakoniske „indtil“ er ifølge citatet et litterært greb, som hører hjemme i en fortællende eller beskrivende tekst. Endvidere udtrykker anvendelsen heraf, at vi er i det imaginære og abstrakte, hvor det er fantasien, der appelleres til. Og en sådan umiddelbar henvendelse til fantasien siges endelig at være uden betydning, dialektisk set (men selvfølgelig ikke, når det gælder at skabe en effektfuld, en *stemningsfuld* tekst). Også i sine papirer har Kierkegaard citeret passagen fra Judiths Bog. Yderst lakonisk konstaterer han dér blot, at tekststykket er „Et ganske fuldendt Exempel på Romantik“ (III A 197). Dermed turde det være udelukket, at „hiin Mand“, *så længe* han forbliver i denne sfære, vil kunne nå frem til en forståelse af troens fader, som netop befinder sig på den yderste dialektiske spids, hvor det almene brydes med det absurde. Vor mand når åbenbart, trods sine bestræbelser på det modsatte, ikke længere end til i bogstaveligste forstand at gendigte den gyselige historie.

Hvad der er endnu mere bemærkelsesværdigt er, at den religiøse myte (Judiths Bog er en apokryf tekst) ud fra citatet ligestilles med genrer som fortælling og retorisk foredrag. Og denne myte er tydeligvis forlægget for formuleringerne i gendigtningerne i *Frygt og Bæven*. Vil det sige, at myten om Abraham i sin originale udformning har en lignende status, og at vor mands forgæves forsøg på at forstå ham ved digtningens hjælp dermed blot *gentager* en mislykket bestræbelse i den oprindelige tekst? At konkludere noget sådant kunne synes at være en anelse forhastet. Men en lige så illusionsløs læsning af en gammeltestamentelig fortælling, nemlig syndefaldsmyten, optræder faktisk hos et andet af Kierkegaards pseudonymer, nemlig hos Vigilius Haufniensis i *Begrebet Angest*. Dette vender jeg tilbage til i mit ottende kapitel.

Forholder det sig nu således, at det hermeneutiske fejlslag allerede kommer til udtryk i den originale tekst fra det Gamle Testamente, så er det klart, at de silentio i den efterfølgende tekst kun kan gentage det. Hvilket kunne være årsagen til, at hans eget digteriske ophav, Søren Kierkegaard,

pointerer, at de silentio er – digter. Hvad vi har at gøre med er altså en række digtere, som er henvist til at være tavse i den forstand, at de *ikke* magter at gøre det uforståelige forståeligt ved at genfortælle det. I den forstand har *Frygt og Bæven* altså læst sig selv – og mulige læsninger af sig selv – allerede efter de første fire-fem sider. The rest is silence...

Og dog. Hvad blev der egentlig af det kvindelige? Det er faktisk tematiseret i *Frygt og Bæven*, endda i afsnittet med gendigtningerne. At de måske ikke har fået sagt, hvad der skulle siges, eller måske snarere blot har *gentaget* en oprindelig hermeneutisk umulighed fremgår ved, at hver gendigtning er blevet forsynet med en lille undertekst, der efter alt at dømme er tænkt (men af hvem: af „hiin Mand“, af de silentio, eller af S. Kierkegaard?) som en supplerende tolkningsnøgle. Alle fire undertekster er af allegorisk tilnit og omhandler, hvorledes en moder kan vænne sit barn fra. Moderen repræsenterer i hvert tilfælde Abraham, Isak det barn som skal vænnes fra. At Isak skal vænnes fra vil sige, at han skal initieres eller bevares i troen. Så hvad allegorierne umiddelbart gør, er i praksis kun at kommentere den version af Abraham-skikkelsen, som i gendigtningen repræsenterer et mislykket forsøg på at forstå ham.

Men hvad der sker i dem er faktisk, at kvinden så at sige genindsættes på sin plads som (ironisk og undergravende) fundament for den patriarkalske lovbygning. For ligesom tilfældet var hos Agacinski, knyttes Abraham i allegorierne sammen med det moderlige. Men moderen ofrer ikke sit barn. Tværtimod må hun per definition ofre sig selv. Når barnet skal vænnes fra, har moderen jo ikke anden mulighed end at negere sig selv i sin mest umiddelbare forbundethed med det. I allegorierne gør hun dette ved enten at skjule sin barm (5, 15), eller sværte sit bryst (5, 14). Hun må ergo søge tilflugt i hemmeligholdelse og dissimulation, forstillelse eller fordækthed; strategier, som gør hendes position ironisk. Men der er ingen vej uden om, for uden sin mors ironiske praksis ville barnet ikke kunne løsrive sig og begive sig ind i det større fællesskabs univers³⁰. Og så var der ingen lov, intet sprog, intet alment.

Dermed trænger begrebet om den dobbelte, eller måske rettere dobbelttydige gave sig atter på. Sproget kan tydeligvis ikke udelukkende tilhøre det almene og den patriarkalske lovtekst. Ironien og tavsheden er ikke noget udefrakommende som overgår sproget, men uløseligt knyttet til det, hvad Kierkegaard var til det yderste bevidst om. Så moderen ofrer sig ikke i

større udstrækning, end at hun vedbliver at være i sproget – i *modersmålet* – som en hvisken om ironiens mulighed og potentiale. I den forbindelse er det værd at lytte til, hvad Roger Laporte har skrevet:

„Talrige af Kierkegaards kommentatorer undrer sig over, at Vigilius Haufniensis uafladeligt taler om sin fader, men aldrig om sin moder. Men fordi Kierkegaard hverken skriver på latin eller tysk, men altid på dansk, er hans unavngivne moder konstant til stede, eller står måske snarere lidt i baggrunden, hverken synlig eller usynlig.“ (s. 281)³¹

For det er, som vi har forvirket os om ved at læse i *Om Begrebet Ironi*, netop ironien, som tillader subjektiviteten at komme til udtryk i det sagte, at være (tavst) til stede i det almene, og i den forstand anonyme, sprog. De silentio ville være en slet digter, hvis han ikke var bevidst herom. Men heldigvis lader han en sådan bevidsthed komme til udtryk med al ønskelig tydelighed:

„Imidlertid er der dog opbevaret et sidste Ord [svaret til Isak, min ann.] af Abraham, og forsaavidt jeg kan forstaae Paradoxet, kan jeg ogsaa forstaae Abrahams totale Tilstedeværelse i dette Ord. Han siger først og fremmest ikke Noget, og i denne Form siger han hvad han har at sige.“ (5, 106-7)

Den 'kvindelige' ironi er ikke udelukkende, som hos Hegel, et fænomen, som underminerer den patriarkalske bygningskonstruktion. Den er også, som Agacinski er meget tæt på at eksplicite – og som det lader sig læse ud af *Kontoristen Bartleby* – et værested, der er skænket af en beskyttende moder³². Ironien er et refugium, hvor man kan tale og dog være tavs, hvilket tillader Abraham at udtrykke sin „totale Tilstedeværelse“. Metaforen om ironien som 'kvindelig', der som allerede nævnt er uløseligt forbundet med den patriarkalske filosofiske tradition, kan altså lede en på sporet af, hvorledes ironien i *Frygt og Bæven* tematiseres som en sprogets dobbelte gave i den nævnte forstand. Kvinden er hermed igen placeret i en marginal position, hvorfra hun kan insistere, gøre sin indflydelse gældende. Og denne gang med endnu stærkere etiske implikationer; at værne om singulariteten er jo indbegrebet af det etiske hos Kierkegaard. Uheldigvis kan

dette ikke blive mine sidste ord om denne *etiske marginalisering* hos Kierkegaard.

For vi har i realiteten fået udpeget en splittelse eller spaltning i etikken; den etik, som vil værne om det singulære, må nødvendigvis være i konflikt med den etik, som vægter det almene og det universelle. Den teleologiske suspension er således uomgængelig: etikken må til enhver tid ofres for etikkens skyld. I den udstrækning *Frygt og Bæven* har godtgjort dette, har værket altså ikke løst et problem, men skabt et – som nu også er vores problem. Og det skal blive værre endnu.

Vi mangler nemlig at forholde os til to eksilerede figurer, som de silentios „Mand“ slet ikke havde behøvet nævne, men som han omtaler alligevel: „Og Abraham reed tankefuld hen ad Veien, han tænkte på Hagar og Sønnen, som han jog ud i Ørkenen“ (op.cit.). Hagar og Ismael, ja hvad blev der egentlig af disse to karakterer³³? Historien om Abraham og Isak ender lykkeligt, førstnævnte får sidstnævnte igen, hvorfor det ifølge de silentio er så let at falde i den fælde at stille sig tilfreds med, at der blot var tale om en prøvelse. Men forud for Abrahams villighed til at begå det uhyrlige, hvilket forblev en ikke realiseret mulighed, går en virkelig og ikke sonet forbrydelse: bortjagningen af trælkvinden og den reelt set førstefødte søn (men i Det gamle Testamente vederfares den førstefødte jo sjældent sin ret...). Som de silentio siger om den facile forståelse af historien om Abraham og Isak:

„Man giver det Hele et ganske almindeligt Udtryk: „det var det Store, at han elskede Gud saaledes, at han vilde offre ham det Bedste“. Det er meget sandt; men det „Bedste“ er et ubestemt Udtryk. Man identificerer i Tankens og Mundens Løb ganske trygt Isaak og det Bedste, og den Mediterende kan godt ryge sin Pibe under Meditationen, og den Hørende kan godt strække Benene mageligt ud fra sig“ (...) Man taler da, i Talens Løb vexle de tvende Udtryk: Isaak og det Bedste, Alt gaaer ypperligt.“ (5, 28)

Hvad der foregår her er en substitution, hvor to navne på metonymisk vis kan stå for hinanden. Men denne metonymisering er ikke så meget udsmykkende, som den er eufemistisk, eftersom den neutraliserer den nød og den angst, som ofringen af sønnen er forbundet med. Metonymiseringen er altså uetisk, skyldig. Men ved at tilbagekalde Hagar og Ismael fra marginen

af den gammeltestamentlige tekst, gør de silentio igennem sin fremdigtede mand opmærksom på, at Abraham (opfordret dertil af Jahve!³⁴) allerede *har* gjort sig skyldig i en uetisk substitution, at han har udskiftet Hagar med Sara, Ismael med Isak, og dette gør det unægteligt ikke lettere at forstå fortællingen om troens fader. Der går nemlig en forbrydelse *forud* for den teologiske suspension af det etiske, Abrahams villighed til at ofre Isak, hvorfor denne forbrydelse ikke 'sones' ved bekræftelsen af pagten og (gen-)indstiftelsen af loven, substitutionen af Isak med vædderen. Det er tydeligt, at hverken de silentio eller hans fremdigtede mand ved, hvad de skal stille op med dette paradoks. Hvordan skulle de også kunne det? Man kan kun konstatere, at pagten og loven er skyldig. At sproget er skyldigt. Det er en hemmelighed, som de silentios ironi – hans vævende og gysende tavshed – lige akkurat får røbet.

Samme hemmelighed må siges at indebære en virkelig faretruende marginalisering af det etiske; forsøget på at fastsætte et punkt, et afgørelsens vanvittige moment, der går forud for og retfærdiggør pagten og loven, grundstøder på det paradoks, at skylden, den uetiske udveksling, forskyder sig bagud i samme takt. Om martyriets religiøse afgørelse udgør eller udpeger et punkt, hvorfra eller hvorved denne fundamentale usikkerhed lader sig stabilisere, vil jeg diskutere i mit næste kapitel.

Martyriets dialektiske spids

Ironi betegner tillige den subjective Nydelse, idet Subjectet ved Ironien frigjør sig fra den Bundethed, i hvilken Livsforholdenes Continuitet holder ham, som man jo derfor også kan sige om Ironikeren, at han slaaer sig løs

– SK¹

Set fra en teologisk synsvinkel er martyren, blodvidnet som ofrer sig for sin kristne tro, selvfølgelig ikke en marginaliseret figur, men en yderst central skikkelse. Fra et mere verdsligt perspektiv forholder det sig til gengæld stik modsat; martyren udstødes på det mest eftertrykkelige af det samfund, han er en del af. Hvorledes det forholder sig med martyrskikkelsen i Kierkegaards forfatterskab, som jo udfoldes i et spændingsfelt imellem det teologisk-kristelige og det verdsligt-æstetiske, vil blive diskuteret i dette kapitel. Det første jeg vil undersøge er, om ironikeren, i skikkelse af Sokrates, som vi i mit andet kapitel efterlod i en position, hvor han, omend han var en marginaliseret figur, intet følte til martyriet, i kraft af et dialektisk omslag lader sig fremstille som en martyr. Grunden til at det er relevant at stille dette spørgsmål er, at Sokrates, som allerede omtalt, rehabiliteres i betragtelig grad i Kierkegaards senere forfatterskab. Dernæst vil jeg se på, hvorledes en anden ironiker, nærmere bestemt Kierkegaard selv, forholder sig til muligheden for selv at opnå et martyrium. Og endelig vil jeg nærlæse den første af pseudonymet H. H.'s *Tvende Ethisk-Religieuse Smaa-Afhandlinger*, hvor det principielt diskuteres, hvorvidt et menneske har lov til at lade sig ihjelslå for sandheden. Mit håb er, at denne treklang vil tilvejebringe et tilstrækkeligt nuanceret helhedsbillede.

1. Sokrates – martyr?

Først skal det altså handle om Sokrates. I hvor høj grad denne figur rehabiliteres fremgår for eksempel af en optegnelse fra 1854, hvor han i realiteten rangerer højere end en kristen apostel, i hvert fald såfremt sidstnævnte går i det numeriskes fælde og begynder at interessere sig for *hvor mange* sjæle, det lykkes ham at få fat i:

„Tænk at Sorates var blevet udkommanderet til at være Apostel – og tænk saa, at en af Apostlene kom til ham og sagde. „idag have vi i Løbet af en Time fanget 3000 Sjele“: mon Socrates ikke vilde være blevet betænkelig, om det ogsaa kunde hænge rigtigt sammen, at man af en saadan Idealitet som det at være Christen kunde fange 3000 i een Time.“
(XI, 2 A 230)

Nok er der tale om et tænkt eksempel, men alligevel er det forbløffende, at Kierkegaard tydeligvis anbringer Sokrates, en skikkelse, som hører heden-skaben til, så højt på rangstigen. At dette er muligt hænger uden tvivl sammen med, at Kierkegaard, som det fremgår et utal af steder, krediterer etikeren Sokrates for at have opdaget den i bund og grund kristelige kategori, den enkelte, som tillader én at opdage det fordævelige ved det numeriske, tallet eller mængden. Og da Sokrates som bekendt blev henrettet som resultat af en afstemning, kan Kierkegaard uden videre dikkedarer udnævne ham til at være „Martyren for det Numeriske, det Offer, som Ballotationen har krævet“ (X, 2 A 449). Dette kunne man imidlertid vælge at læse som en mere dagligdags anvendelse af ordet, sådan som vi ofte bruger det, når vi taler om en martyr for denne eller hin gode verdslige sag. Men andetsteds omtales Sokrates uden videre som én, der døde for sandheden, hvilket ikke lader sig læse som udtryk for en sådan brug af betegnelsen:

„Hvor upraktisk ikke at tage Penge for sin Undervisning, hvor upraktisk ikke at forsvare sig paa den Maade, om hvilken han selv vidste at den vilde bevirke hans [Sokrates', min anm.] Frifindelse, hvor upraktisk ikke at flygte ud af Fængslet, hvor upraktisk at døe for Sandheden.“
(VIII, 1 A 510, s. 232)

„Sandheden“ specificeres ikke eksplicit i sammenhængen, men at der er tale om en sandhed, der konvergerer mod den kristne ditto, kan der næppe herske tvivl om: „(...) og dog skulde jeg vel mene, at gamle Fatter Socrates var uendelig langt videre end hele den nu værende, den geographiske Christenhed“, som Kierkegaard skriver tidligere i samme optegnelse (ibid., s. 231). Af indlysende årsager skulle man imidlertid ikke tro, at det gik an at opfatte Sokrates som en kristen martyr i egentlig forstand; når Sokrates levede og døde før Kristi fødsel, må det være vanskeligt at fremstille ham som én, der døde for den kristne tro. Alligevel udnævnes Sokrates i en anden optegnelse til at være „den eneste (...) i eminent Forstand „Martyren“, det største Menneske“, mens Kristus er „Sandheden“, det vilde være blasphemisk at kalde ham en ‘Martyr’“ (X, 1 A 220, s. 150)². Udsagnet om Kristus er klart nok, men at man kan være martyr i *eminent* forstand *uden* at være kristen, synes at være udtryk for en løstagtighed i omgangen med kategorier, som man ikke normalt forbinder Kierkegaard med. Men Kierkegaards opfattelse af Sokrates som det største menneske, den største etiker, er åbenbart så tvingende, at han gerne afstår fra at opretholde visse, skulle man tro, afgørende kategoriale distinktioner.

At Sokrates var *etiker*, fordi han handlede i forhold til – og satte – kategorien om den enkelte, kommer ifølge Kierkegaard også til udtryk ved hans sammenligning af sig selv med en bremse:

„Han beed sig fast i den Enkelte, bestandig drillende ham med dette Almindelige. Saaledes var han en Bremse, der pirrede ved den Enkeltes Lidenskab, der ikke tillod ham mageligt og blødagtigt at beundre og beundre, men fordrede sig selv af ham.“ (VII, 1 A 69)

Bremsen Sokrates var kort sagt pirrende, irriterende, evindeligt ansporende og forstyrrende. Men ordet „bremse“ har jo også en anden betydning på dansk. Som Kierkegaard, alluderende til denne sokratiske bremse, skriver i et brev til Kolderup-Rosenvinge, har verden „drevet det saavidt i Galskab, at den bruger en Bremse til at standse med“³. Imidlertid er den kristne martyrs opgave, som jeg snarest kommer ind på, *netop* at virke bremsende, at få travle hastværkere til at standse op og blive opmærksomme. Så i denne forstand lader Sokrates, det største menneske, den største etiker, sig altså *ikke* fremstille som en kristen martyr, hverken i eminent eller almindelig for-

stand. Så selv om han kan fastholdes som dén, der satte den enkelte som kategori og måtte lade livet derfor, lader Sokrates' fundamentale tvetydighed, sådan som den blev konstrueret i *Om Begrebet Ironi*, sig tydeligvis ikke bringe endeligt til ophør. Denne marginaliserede – og sig selv marginaliserende – ironiker er for Kierkegaard en martyr, som alligevel ikke helt kan siges at være en sådan; det dialektiske omslag lader sig ikke gennemføre absolut, snarere er det den ironiske oscillation som går af med sejren. Og det er i sig selv ironisk nok. Men hvad så med den ikke uironiske digter Søren Kierkegaard?

2. Søren Kierkegaard – martyr?

For den sene Kierkegaard bliver martyriet, det at lide døden for sandheden, som bekendt en mere og mere attråværdig mulighed, som det uheldigvis virker ganske umuligt at realisere. Et afgørende problem for Kierkegaard er i denne forbindelse hans digterværdighed. En digter og en martyr er umiddelbart antitetiske størrelser. Godt nok er den romantiske kunstner per definition en lidende sådan, men det er ikke sandheden, kristendommens, han lider for. Det gør martyren til gengæld; det er endda kun ham, der har fuldmagt dertil. Martyrens magt er imidlertid en afmagtens magt⁴, således som det eksempelvis kommer til udtryk i denne optegnelse, der, som det vil fremgå, må siges at være retorisk paradigmatiske eller symptomatisk: „[Martyrens, min anm.] Opdragelses Charakteristiske er at opdrage ved at lade sig slaae“ (IX, B 63, s. 371). Martyren tvinger således „ved egne Lidelser“ (X, 5 B 180, s. 369), han udpeger sandheden ved at lide og ultimativt lade sig ofre for den⁵. Hvilket den sene Kierkegaard som sagt brændende ønskede sig at gøre ham efter. Allerede i en optegnelse fra 1847 finder man denne slående formulering:

„Jeg vil gøre Mængden opmærksom paa deres egen Ruin. Og vil de ikke med det Gode, saa vil jeg tvinge dem med det Onde (...). Det er ikke min Mening at jeg vil slaae dem (ak Een kan dog ikke slaae Mængden) nei jeg vil tvinge dem til at slaae mig. Saa tvinger jeg dem dog med det Onde. Thi slaae de mig først – saa blive de nok opmærksomme; og slaae de mig ihjel – saa blive de ubetinget opmærksomme, og jeg har absolut seiret.“ (VIII,1 A 23, s. 15-16)

Kierkegaard hævder for at underbygge dette, at han er „sammensat af lutter Dialektik“ (ibid., s. 16), hvilket i sammenhængen ikke umiddelbart virker så underbyggende endda. Hvad han mener er imidlertid, at man, hvis man viser ham, at man ikke respekterer ham, netop viser ham respekt – ved at lade ham lide for sandheden. Hermed fremstiller han sig i realiteten som et i højeste grad tvetydigt tegn, der altid kan slå dialektisk om. Og som han videre skriver om at lide for sandheden på denne dialektiske måde: „Det slaaer ganske rigtigt til, naar man blot har Ataraxie nok“ (s. s.) – så rækker det⁶. Men hvorledes skal det nogensinde komme dertil, at der for alvor bliver slået således til Søren? Selv har han jo så tit brokket sig over, at samtiden er ussel, uden lidenskab. Hvorledes skulle den da få mandet sig op til at slå en stakkels skribent ihjel, som man jo bare kan lade være med at læse, hvis man ikke bryder sig om, hvad han skriver? Dette problem er Kierkegaard naturligvis opmærksom på: „Kom Christus nu til Verden, vilde han dog maaskee ikke blive slaaet ihjel, men udleet. Dette er Martyriet i Forstandens Tid, i Følelsens og Lidenskabens Tid slaaes man ihjel“ (IX A 435)⁷. Men bliver „Forstandens Tid“ nu også i afgørende forstand opmærksom, bare fordi den får sig et billigt grin? Snarere er samme tid, således som Kierkegaard raser over den i *Øieblikket*, karakteriseret ved, at det er blevet til et mageligt levebrød, på sikker afstand af enhver fare, at lovprise dem, som i hine tider ofrede sig for sandheden. Det gælder endda, som det siges i en optegnelse, at „en ved Klogskab demoraliseret Tid passer paa ikke at slaae det Sandere ihjel“ (XI, 1 A 145, s. 108). Samtiden vil slet ikke gøre, hvad Kierkegaard vil, at den skal gøre ved dén, som søger martyriet; ‘it would prefer not to’. Derfor kræves der af den potentielle martyr i en klogskabens tid eminent klogskab, hvis han skal evne, at „faa dem [hans samtidige, min anm.] gjort skyldige, faae dem til at falde ud af Characteren“ (XI, I A 145, s. 110). At ikke engang han var i besiddelse af en klogskab, der var eminent nok til at bringe det dertil, var Kierkegaard dybest set godt klar over. Godt nok skriver han, med reference til Sokrates: „Intellectualitetens Martyr hvem „Tallet“, „Mængden“ forfulgte og dømte til Døde – denne Tanke er mit Liv“ (X, 1 A 272, s. 180). Samt at han i forhold til denne tanke er „paa den rette Vei“ (ibid., s. s.). Men skal han sammenligne sig med de historiske martyrer, som befinder sig „i første Classe af Rangen“ (s. 181), så er han selv „i nederste, i ottende Classe“ (s. s.). Og, konstaterer han lettere nedslået, „Videre kommer jeg vel ikke“ (s. s.). For skulle han rykke op i den fornem-

ste klasse, ville det jo kræve, at hans samtidige ydede den form for assistance, som Kierkegaard ikke evnede at få dem til. Der er således noget næsten tragikomisk ved Kierkegaards endeløse refleksioner over sit martyrium umulighed. Ikke mindst fordi han, når det kommer til stykket, jo må konstatere: „Jeg er kun en Digter, ak kun en Digter“ (X, 3 A 33, s. 22).

Hvilket endvidere hænger sammen med et andet centralt motiv hos Kierkegaard, nemlig diskussionen af begrebet „Myndighed“. Hvad der er helt afgørende for Kierkegaard er, at man ikke påberåber sig en myndighed, en autoritet, som man ikke er i besiddelse af. Derfor kan han ikke uden videre give sig selv lov til at søge at realisere det eftertragtede martyrium. I mange journaloptegnelser skriver han sig således frem til den erkendelse, at han, i sin egenskab af digter, må kende sin plads og ikke kræve, hvad han ingen ret har til at gøre krav på. Der er imidlertid mulighed for endnu et dialektisk omslag; digteren lader sig fremstille som et offer i mere fundamental forstand, end den romantiske kunstner ifølge klichéen er det. Så tidligt som i 1840 skriver Kierkegaard således: „Det er en underlig veemodig Følelse, der griber En, naar man seer det Poetiske i Fremtrædelsen gennem Individet i Forhold til Udviklingen“ (III A 62). Det vemodsvækkende er ifølge optegnelsen, at de lykkeligt begavede digteres lod altid var vanvid, miskendelse og fortabelse: „Tilintetgørelsen af deres personlige Existens, som uformuende til at bære det Guddommeliges Rørelser“ (ibid.). Og skulle en enkelt person nogensinde have forstået dem: „maatte ikke ogsaa han forbrænde?“ (ibid.) Derfor er „Den poetiske Existents i Personligheden (...) det ubevidste Offer“ (ibid.) – det bevidste offer er selvfølgelig hjemmehørende i den religiøse sfære. I denne tidlige optegnelse er digteren i sandhed et offer, omend et ubevidst ditto. Så hvorfor er dette ikke nok, hvorfor slår det ikke til i det senere forfatterskab? Fordi Kierkegaard er stærk nok til at bære „det Guddommeliges Rørelser“, og derfor ikke kan lade sig ofre på denne måde? Eller fordi han er for forstandig, for (hyper-)bevidst til at ofre sig ubevidst? Jeg vil optere for det sidste; man kan ikke være uenig med Kierkegaard i, at han, som jeg har citeret ham for, er „lutter Dialektik“.

I en langt senere optegnelse fra 1853-54 konvergerer digteren og martyren imidlertid igen på et nyt (og højere?) plan. Optegnelsen bærer som titel følgende spørgsmål: „Hvilke Egenskaber maa Den have, der i Aandsforhold skal virke „standsende“?“ (XI,2 A 294), hvor 'standsningen' betegner den

virksomhed, at tvinge nogen til at blive opmærksom, at tvinge modtageren til at bremse op og blive klar over, at dennes forståelse af kristendommen blot har været et udtryk for åndelig magelighed. Svaret er i første omgang, at denne standsende person „maa have Veemod til at røre ved Hjælp af Idealerne de Tusinder og Tusinder, der i Middelmaadighedens Tjeneste ere travlt virksomme“. Dertil må han have „Satire atter ved Hjælp af Idealerne“ (ibid., s. 293). „Veemod“ ville man umiddelbart læse som en sympatetisk størrelse, en medfølelse over, hvor slet det står til i verden. En sådan bevidsthed ville i *Efterskriften* være knyttet til humoren. Her er det imidlertid „Satire“, som forbindes hermed, hvilket kunne synes underligt. Men hvis humor er en fællesskabsgenererende kategori, sådan som jeg citerede Lars Erslev Andersen for i mit tredje kapitel, er en humorist selvfølgelig ikke den mest oplagte kandidat til at blive martyr. Satire, rigtig ond og svidende satire, er nok et mere egnet middel til at opnå dette mål. Så denne enhed af vemod og satire, hvori den standsendes magt bunder, er dobbelt, men „dog dybere seet det Ene og Samme“ (s. s.)⁸.

Men selv må den standsende ikke være nogen magt, så kunne han, frem for blot at virke standsende, tænkes at påbegynde noget nyt, eller, i værste fald, gøre begge dele halvt. Derfor „maa Den i hvem denne Magt er, den Standsende, ikke være en Magt men en Afmagt, en Svaghed – en Digter, og da naturligviis uden Forbindelse ikke blot med noget Partie men med noget eneste Menneske“ (s. s.). Den enhed af magt og afmagt, som karakteriserer martyren, gælder her pludselig også for digteren, hvis han er „gudeligt forstaaet, en Svaghed, saa han tvinges enten han vil eller ei; og naar han tillige, gudeligt forstaaet, er en Svaghed nemlig i ubetinget Lydighed mod den Magt, som tvinger ham“. Og så, „saa er han Standsningen“ (s. 293-94). Og, kunne man tilføje, så er han til det yderste marginaliseret, uden forbindelse med noget menneske og underkastet en fremmed magt, som, hvad jeg kommer ind på i mit sidste kapitel, tvinger ham, enten han vil eller ej. Kan Kierkegaard så ikke slå sig til tåls med en sådan digters marginalisering? Har han ikke fået marginaliseret sig så det – langt om længe – forstår? Vel kun hvis forbindelsen med omverdenen ikke er brudt i større udstrækning, end at digteren stadig bliver læst og forstået, sådan som han vil forstås, således at der rent faktisk er nogen, der bliver bremset og standser op. Men dette skete netop ikke, ingen tøvede en tøddel, hvorfor Kierkegaard forblev fanget på sin dialektiske spids. Derfor gik han sluttelig, men stadig med skriften som

sit medium, til frontalt angreb med *Øieblikket*. Som bare heller ikke fik den store umiddelbare effekt.

Hvad Kierkegaard ville have gjort, ifald han havde levet videre, er ikke til at sige. Under alle omstændigheder var formuen brugt. Og han havde ydermere afskåret sig fra den eneste realistiske mulighed, han ville have haft for at forsørge sig selv, at blive præst. Han ville derfor efter alt at dømmes have opnået den højst reelle form for marginalisering, som følger med det at være uden økonomiske midler, hvilket selvfølgelig også kan opfattes som en måde at lide for sandheden på (hvad Kierkegaard meget vel var klar over, men ikke fandt sin konstitution egnet til). Men i stedet skete som bekendt det næsten forunderlige: Kierkegaard faldt om på gaden og døde på det tidspunkt, hvor de ressourcer, som havde været forudsætningen for at drive værket, var sluppet op – og hvor der måske heller ikke var så meget mere at sige?

De biografiske forhold kan således ikke hjælpe med til endegyldigt at afklare forholdet imellem digteren og martyren i Kierkegaards forfatter-skab, hvilket mit femte kapitel jo også gerne skulle forbyde. Af og til tenderer de to positioner, som vi har set, mod at falde sammen. I andre tilfælde fastholdes positionerne som antitetiske. Og digteren kan i det hele taget ikke blive enig med sig selv om, hvorvidt han bør stille sig tilfreds med at forblive en digter, eller om han kan tillade sig at aspirere til martyrollen. Den intervention fra hans samtidige, som *muligvis* kunne have ført til en afklaring, ja den udeblev. Så både hvad angår egnavnet Sokrates, som Kierkegaard har investeret så meget i, samt egnavnet Søren Kierkegaard, han unægteligt også er interessant i, mislykkes det at afklare diverse spørgsmål vedrørende martyriet. De *Tvende Ethisk-Religieuse Smaa-Afhandlinger*, hvor man i den første finder en mere udfoldet diskussion af martyriets til-ladelighed, var det længe Kierkegaards plan at udgive under eget navn. Til slut besluttede han imidlertid at udsende den under pseudonymet H. H. Betyder den dermed etablerede distance, at disse spørgsmål i højere grad afklares? Det vil jeg nu undersøge.

3. H. H. – martyr?

Denne lille tekst (herefter *Afhandlingen*) diskuterer det spørgsmål, om et menneske har lov til at lade sig ihjelslå for sandheden, om det har lov til

frivilligt at påføre sine medmennesker skyld ved at påtage sig martyrens rolle. Og forfatterens svar er nej:

„(...) i Relation til andre Mennesker, eller som Christen til andre Christne, tør intet enkelt Menneske, eller ingen enkelt Christen mene at være absolut i Besiddelse af Sandheden: *ergo* tør han ikke lade Andre blive skyldige i at slaae ham ihjel for Sandheden.“ (15, 46-47)

Dette virker umiddelbart som det eneste redelige og fornuftige svar på et spørgsmål, der med nødvendighed må befinde sig i brændpunktet af Kierkegaards teologi. Hvorfor er værket da udgivet under pseudonym? Hvorfor opretholde en tvetydighed netop der, hvor man skulle tro, at Kierkegaard endelig kunne suspendere tvetydigheden og ligefremt meddele, at intet menneske kan tillade sig at lade sig ofre for sandheden, eftersom intet menneske kan være i absolut besiddelse af den – et svar som tydeligvis ville kunne give ham selv en vis fred i sjælen? At svare herpå forudsætter, at man læser teksten, hvad jeg straks skal gå i lag med.

Afhandlingen er forsynet med to undertitler. Den første er „*et eenligt Menneskes Efterladenskab*“. Den anden „DIGTERISK FORSØG“. Hermed er allerede indstiftet en højst penibel tvetydighed. På den ene side er H. H. altså en digter, som præsenterer en frugt af sit eksperimenterende arbejde. På den anden side er han et enligt menneske, som, da der er tale om efterladte papirer, må være død (hvis han da ikke er endnu en udøvende i 'kunsten at skrive efterladte papirer'). Vil det sige, at han trådte i karakter og valgte at spille den rolle, martyrens, som hans afhandling omhandler? Lad det være sagt med det samme: dette spørgsmål lader sig ikke endegyldigt besvare. Og så er det allerede mere end antydnet, at *Afhandlingen* er en tekst, som hvad det retoriske angår, er gestaltet på særegen vis.

Den egentlige tekst indledes med et kortere afsnit betitlet „Introduction“, som starter på fuldstændig samme måde som det analogt placerede afsnit af *Frygt og Bæven*, der bærer titlen „Stemning“: „Der var engang en mand“. De silentio, omtalte pseudonym bag *Frygt og Bæven*, gør en del ud af at pointere, at han kun er en digter. H. H. følger trop ved på samme facon at udhæve det fiktive, digteriske – og muligvis eventyrlige, ved sit forehavende. Men dermed er det ikke slut med parallelterne imellem de to tekster. Begge de fremdigtede mænd er blevet afgørende præget af et religiøst motiv, som

de har stiftet bekendtskab med i deres barndom, og som de, så vidt læseren kan bedømme, tilbringer resten af deres liv med at gruble over. I *Frygt og Bæven* er det, som jeg har været inde på, fortællingen om Abraham, det drejer sig om. I *Afhandlingen* er det billedet af den korsfæstede Kristus. Der er således slet ingen tvivl om, at *Afhandlingen* skal læses som en kommentar til, eller eventuelt et opgør med, *Frygt og Bæven*. Vi kan derfor roligt gå ud fra, at *Afhandlingen* også vil behandle en teleologisk suspension af det etiske. Og det gør den jo; spørger man, om et menneske har lov til at lade sig ihjelslå for sandheden, spørger man, om det har lov til suspendere etikken for på afgørende vis at få det religiøse frem. Men hvor det i *Frygt og Bæven* gøres gældende, at der gives en sådan suspension, foruden hvilken Abraham er fortabt, forholder det sig tilsyneladende modsat i *Afhandlingen*, hvor det altså slås fast, at et menneske *ikke* har lov til at lide døden for sandheden. Tilsyneladende.

Faktisk virker selve teksten i en bestemt forstand faretruende ligefrem; sjældent har man læst en tekst, som i den grad udhæver performativiteten i sin egen udsigelse, og derved understreger sin bliven til som en handling i sproget. Jeg vil anføre et par eksempler:

„Og her netop *begynder jeg*, ikke ved hans [martyrens, min anm.] Død, det var bagefter, men ved den Antagelse, at i Henseende til Mod er Alt i sin Orden og Rigtighed. *Nu begynder jeg*: har et Menneske Lov til at lade sig slaae ihjel for Sandheden.“ (15, 29, mine kurs.)

Og så et skønsomt udvalg fra side 32-33: „jeg spørger“... „og nu spørger jeg“... „men jeg spørger“... „og nu vender jeg Spørgsmaalet anderledes end i det Foregaaende“... „Istedetfor at svare maa jeg udtrykke Svaret i et nyt Spørgsmaal!“ Og selve spørgsmålet, om man nu også må lade sig slå ihjel for sandheden, bliver, som man vil ane, repeteret ad infinitum, absurdum et nauseam. Så jeg vil tillade mig at spørge, hvad meningen kan være hermed. Hvis den er at gøre teksten påtrængende aktuel – bemærk hvorledes præsens-formen anvendes i de anførte eksempler – så mislykkes det i hvert fald. Snarere er det tekstens retoricitet, som efterhånden udstilles mere og mere. Hvilket det er svært at forestille sig, at den så stilistisk bevidste Kierkegaard ikke skulle være sig bevidst.

Tekstens retoricitet og sprogets blotte sproglighed fremhæves således

på adskillige andre måder. For eksempel i følgende eksempel, hvor signifiantens klanglige materialitet, som også i sidste kapitel viste sig interessant, understreges ved hjælp af indtil flere kokette små rim:

„Tør altsaa jeg, et Menneske, der selv tilhører den onde Verden, sige, at Verden i Forhold til mig er ond, er syndig, det er, at jeg er reen og hellig? Hvis ikke, saa er det jo, nær havde jeg sagt et *Lapserie*, men rigtigere sagt, det er *Blasphemie* at *slaae* saa stort *paa*: at lade sig *slaae* ihjel for Sandheden.“ (15, 36, mine kurs.)

Endnu mere koket besværgende antydes det i det umiddelbart følgende afsnit, at samme materialitet kan være anledning til diverse omvendinger og ombytninger:

„Eller forholder Sagen sig maaskee saaledes: hver Gang virkelig et Menneske skal blive ihjelslagen for Sandheden, betyder dette, at Sandheden er bleven dialektisk [her: tvetydig og/eller svævende, min anm.]. Dette vil jeg nu forsøge; og lad mig saa passe *paa* ikke at bakke snagvendt (...).“ (15, 36)

Hvorved det allerede er blevet gjort en anelse usikkert, om det er skribenten, som behersker sproget, eller omvendt. En anelse senere følger en virkelig *tour de force*, som fortjener at blive udførligt citeret:

„Som naar en Discipel, der skal have Prygl, Læreren uafvidende faaer anbragt et Klæde under Trøien, saa han ikke mærker Slagene: saaledes er en Straffeprædikant i vor Tid – af gode Grunde Menigheden behjælpelig i at undskyde en anden Skikkelse, der nu bliver afstraffet – til Meninghedens Opbyggelse, Contentement og Fornøielse. Af gode Grunde; thi i hiint Tilfælde med Disciplen er der ingen Fare forbunden med at være Læreren, der skal *slaae*. Men i Sandhed at være en Straffeprædikant (ja, her *slaae* Begrebet om!) betyder ikke saa meget at *slaae* som at blive *slaaet* (...). Derfor tør man ikke være den sande Straffeprædikant, eller derfor tør den Saakaldte ikke *slaae* virkelig til, fordi han meget godt veed og kun altfor godt forstaaer, at det ikke er Børn, han har for sig, men at de Andre, dem han skal *slaae*, ere langt,

langt de Stærkeste, der slaae *virkelig*en igjen, maaskee ham ihjel.“ (15, 39-40)

I dette citat bliver der unægteligt filosoferet med hammeren. At begrebet ‘slår om’ er et velkendt fænomen i den hegelske dialektik. Og de mulige ordspil, som dette fænomen giver mulighed for, hamrer H. H. så sandelig på efter noder⁹. Hvilket frister til at anføre, hvad Vigilius Haufniensis i en fodnote i *Begrebet Angest*, anfører som en kritik mod Hegel:

„Dersom et Menneske vilde gjøre sig den Uleilighed at anholde og samle i den hegelske Logik (...) alle eventyrlige Nisser og Kobolder¹⁰, der som travle Svende fremhjelpe den logiske Bevægelse, da vilde maaskee en senere Tid forbauses over at erfare, at hvad der da vil staae som afdankede Vittigheder eengang spillede en stor Rolle i Logiken, ikke som biløbige Forklaringer og aandrige Bemærkninger, men som Bevægelsesmestere, der gjorde Hegels Logik til et Vidunder og gav den logiske Tanke Fødder at gaee paa (...)“. (6, 112)

Haufniensis identificerer her, omend kun postulatorisk, retoriciteten af den hegelske dialektik, dens problematiske afhængighed af det sprog, som blot skulle være dens ydmyge tjener, hvorved han foregriber en yndet dekonstruktiv manøvre. Men præcis sådanne „Nisser og Kobolder“, slige „afdankede Vittigheder“, som Haufniensis taler om, bruger H. H. altså til at sætte fut i sin lille afhandling. Så nøjes Haufniensis med at postulere retoriciteten af den hegelske tekst, afslører H. H. i langt højere grad retoriciteten af sin egen. Men langer alligevel, i kraft af sin allusion til begrebets omslag, ud efter Hegel nok engang. Hermed er H. H. imidlertid ikke engang færdig med at kokettere med det retorisk tvetydige ved ombytningen eller omslaget. Mit sidste eksempel, hvor H. H. diskuterer den gensidige forståelses mulighedsbetingelser, lyder som følger:

„Jo mindre Heterogeniteten [den kvalitative forskel, min anm.] antages at være, desto nærmere ligger jo altsaa Muligheden af, at de Stridende egentligen kunde forstaae hinanden. Men ligger saa igjen ikke den *Vending* desto nærmere, at sige om de Andre: de ville ikke forstaae mig, de kunne nok.“ (15, 42, min kurs.)

Betyder „Vending“ her et reelt omslag, en kvalitativ forandring i en situation. Eller er der blot tale om en *vending* a la „min kone forstår mig ikke“? Dette synes måske at være en lidt søgt indvending. Men i realiteten har H. H. gjort sit til at så tvivl om, hvorvidt hans afhandling er andet og mere end en udspekuleret arrangeret serie af blotte og bare vendinger: ordspil og andre retoriske kunstgreb. Med andre ord lader *Afhandlingen*, retorisk tilbagekaldt som den således er, muligvis en dør stå på klem for martyriet. Det afgjorte „nej“, som der svares på spørgsmålet, om man har lov til at lade sig ihjelslå for sandheden, synes tilbagekaldt i og med at den tekst, hvori det optræder, demaskerer sig selv som blot og bar retorik. Så måske er teksten i virkeligheden en *dramatisering* af sit eget skisme imellem at afsværges en handlingsstrategi, den potentielle martyrs, og fremskrive den, afdække den som en reel mulighed. „Jeg er kun en tekst, digt, og derfor kan jeg fortolkes med og mod, hvad jeg eksplicit siger“, synes *Afhandlingen* at ville sige.

Således slutter den med et lille efterskrift, hvor H. H. ikke lægger skjul på, at introduktionens tænksomme mand er hans digteriske opfindelse. At han ikke har givet noget synderlig udførligt portræt af samme mand, føler han sig absolut ikke forpligtet til at undskylde:

„Men just fordi jeg saaledes *qua* Digter har Digter-Magtfuldkommenhed til at sige lige hvad jeg vil: saa vil jeg i alle disse Henseender Intet sige [om manden, min anm.], for ikke, ved at tale om det Novellistiske, maaskee at bidrage til at bortlede Læserens Opmærksomhed fra det Væsentlige: Tanke-Indholdet.“ (15, 48)

Men denne selvbevidste bortforklaring kan han ikke slippe afsted med¹¹. Har han, indrømmet, underprioriteret det „Novellistiske“, har han til gengæld udstillet det retoriske i en grad, så det ikke er mindre undergravende i forhold til læserens umiddelbare annammelse af tankeindholdet. Hvad H. H. reelt har opnået er at understrege, at hans fremdigtede mand er mindst lige så anonym som han selv. De fleste af Kierkegaards pseudonymer har en eller flere små underfundigheder indskrevet i og med de fortolkningsmuligheder, der, etymologisk set, ligger i deres respektive navnes beskaffenhed. Navnet H. H., derimod, åbner ikke op for noget sådant. Og hvad mere er: man vil ikke i Kierkegaards papirer finde det mindste tilløb til en forklaring på, hvad disse initialer dækker over. H. H. fremstår således som en pseudo-

nym karakter, der er påfaldende anonym. Hvilket ikke mindst er interessant, fordi den sande martyr i en bestemt forstand er anonym. Denne form for anonymitet adskiller sig selvfølgelig radikalt fra dén, som er forbundet med nivelleringen, den moderne hedenskab, hvor den enkelte opgiver sig selv som enkelt og går i et med tallet og mængden. Martyren er anonym, fordi biomstændighederne vedrørende hans person er ligegyldige. I kraft af sit martyrium reduceres han til et rent tegn, som peger i retning af en sandhed, som ikke er hans egen opfindelse. Selvfølgelig har der altid været interesse for martyrs og/eller helgenes biografier. Dette ville Kierkegaard imidlertid nok tolke som et udtryk for de alt for menneskelige menneskers hang til at lefle for 'det interessante', sådan som vi tidligere har stiftet bekendtskab med denne kategori. Samt for deres tilbøjelighed til, blot de selv er uden for fare, at fejre helten, der ofrede sig for sandheden.

Lad os derfor læse, hvad H. H. egentlig skriver om martyriet, hvorledes han paraleptisk fremskriver dets mulighed, ved at skitsere, hvorledes det lader sig realisere. Hans mest centrale formulering er følgende:

„Skal En kunne blive Martyr, maa han først og fremmest have været Tidens Beundring, ellers faaer han ikke Tiden med sig; han maa have været stillet saaledes, at han har havt det i sin Magt at bade sig i Beundring – men han har refuseret. Tilbageviist Beundring er i samme Øieblik absolut Lidenskab i Forbittrelse.“ (15, 41)

En iagttagelse som røber en bevidsthed om ubevidste dynamikker. Hvad H. H. vil slå fast er således, at den potentielle martyr må være om ikke eminent klog, så ikke så lidt af en psykolog. Han må vide, hvorledes han på den mest effektfulde måde kan vække sine samtidiges had, således at dette had med dette samme udløses i den for martyriets realisation nødvendige handling. Tager man H. H. på ordet, mener han selvfølgelig ikke, at man kan tillade sig at gøre noget sådant. Men den sandhed, at et menneske ikke har lov til at lade sig ofre for sandheden, kan han måske alligevel blive tvunget til at ofre sig for:

„Forøvrigt er det, psykologisk-dialektisk, mærkeligt nok at betænke, at det slet ikke var utænkeligt, at et Menneske kunde blive slaaet ihjel, just fordi han forfægtede denne Anskuelse, at et Menneske ikke har Lov til

at lade sig slaae ihjel for Sandheden. Hvis han saaledes var samtidig med en Tyran (denne være nu et enkelt Menneske eller Mængden), saa vilde maaskee Tyrannen misforstaaet betragte dette som en Satire over sig, og blive saa opbragt, at han slog ham ihjel, ham, der netop forsvarede den Anskuelse, at et Menneske ikke har Lov til at lade sig slaae ihjel for Sandheden.“ (15, 43-44)¹²

Den misforståelse, det dialektiske omslag, denne etiske karakter bliver genstand for, minder om hvad Kierkegaard, hvis vi skal tro en vidunderlig optegnelse fra papirerne, har oplevet gjorde sig gældende, når han trådte i sin ironiske karakter:

„Det som Menneskene i Almindelighed ingen Forestilling have om (...) er hvad det vil sige at iføre sig en Charakter (...). Jeg har forsøgt det med Ironie. Jeg har sagt til et Menneske, at jeg altid have noget ironisk ved mig – og hvad saa, saa var vi jo i Forstaaelse med hinanden, jeg havde aabnet mig. Men naar jeg saa i samme Øieblik traadte i Charakteren, saa var han igjen raadvild. I samme Secund var igjen enhver ligefrem Meddelelse afskaaret, min hele Skikkelse, Blikket, Replikken lutter Spørgsmaalstegn. Nu sagde han: aah, det er Ironie. Han ventede naturligviis, at jeg skulde svare: ja eller nei, ∴ meddele mig ligefrem. Men i det Øieblik jeg har iført mig Charakteren, stræber jeg blot at være den tro. Nu var det ham en Umulighed at faae en Vished om, om det var Ironie – Just dette var Ironie.“ (IX A 151)

Ironikeren er den, som har styr på tingene i dette tilfælde. Men det er klart, at han nemt vil kunne miste kontrollen med situationen. Er samtalepartneren først blevet mistænksom, så vil ironikeren stadig risikere at blive misforstået, når han igen er trådt ud af sin ironiske karakter. Hvorledes skulle samtalepartneren vide, at ironikeren atter var oprigtig? Ironien er jo forbundet med den altid foreliggende mulighed for, at det forholder sig anderledes, end det umiddelbart fremgår. Er samtalepartneren først nået til en erkendelse heraf, hjælper ironikerens forsikringer ikke den mindste smule. Snarere tværtimod.

H. H. forestiller sig altså, at den etiske karakter, som kundgør, at man ikke har ret til at lade sig ihjelslå for sandheden, kan lide en skæbne, som er

mindst lige så krank, som en misforstået ironikers. Situationen kunne slå om: hans oprigtige udsagn kunne blive opfattet som ondsindet satire over den verdslige magt; han kunne miste kontrollen med situationen, det magtfulde i hans normative udsagn kunne slå om i afmagt. Og var vores etiske karakter i forvejen kendt som en skarp ironiker, og således ikke så lidt af en satiriker, sådan som for eksempel Søren Kierkegaard allerede var det i sin samtid, ville det vel være en anelse mere tænkeligt, at det gik således for sig. Udtrykker teksten i realiteten H.H.'s fromme ønske om, at det måtte gå ham på analog vis? Ønsker han sig, at han, idet han gør gældende, at man ikke må lade sig ihjelslå for sandheden, alligevel kommer til at lade livet for den – og dermed kommer til at gøre opmærksom på den? Og falder dette ønske sammen med tekstens egentlige forfatters? Et sted i sine papirer bekendtgør Kierkegaard i hvert fald, at han, da hans bror berettede, at denne i et foredrag havde rettet sig imod en vis H. H., svarede ham, at „H: H: er mig selv“ (X, 2 A 280) – så kan enhver, ihukommende Flauberts „Madame Bovary, c'est moi“, tænke sit.

Hvad man for eksempel kunne tænke om Kierkegaards kommentar til H. H.'s digteriske forsøg er, at dette „mig selv“ ikke forklarer så meget igen. Sit „selv“ har Kierkegaard jo henvist til et mørkelagt sted i tekstens margin. Dette selv er så marginaliseret og anonymt, så hemmeligt, som muligt. Kierkegaard ser tilsyneladende kun en mulighed for at ophæve denne marginalisering og bryde denne anonymitet: at træde i karakter som martyr. Men den kristne martyrs tavst pegende legeme er som sagt ikke mindre anonymt eller mindre marginaliseret, end den pseudonyme dukkeførerers ulegemlige ånd må siges at være. For Kierkegaard ville forsøget på at træde uden for teksten til hver en tid være dømt til at mislykkes i den forstand, at han ikke ville kunne gøre dette uden på sin vis at forblive i den – ironisk, satirisk, dialektisk nok!

Måske udtrykker H. H.'s tekst derfor først og fremmest, at der intet er ud over teksten: det digteriske forsøg, som tilbagekalder sig selv. Min læsning indtil nu kunne tyde herpå. Og det samme kunne Kierkegaards nærmest faretruende oscillerende refleksioner over H. H.'s værk. Således kan han ingenlunde blive enig med sig selv om, hvilken status teksten har i sig selv:

„Det hele Postscriptum til Afhandlingen No 1. (...) gaaer bedst ud. Thi egentligen indvikler jeg mig i Vrøvl. Naar jeg kalder det „et digterisk Forsøg“ har jeg jo ikke Ret til bag efter at sige, at det Novellistiske det Digteriske er det Ligeegyldige; og siger jeg bag efter at jer er <væsentlig> en Tænker, saa bliver Vanskeligheden med den digteriske Form. Det er nok, at der staaer paa Titelbladet: digterisk Forsøg – eenligt Menneskes Efterladenskab.“ (X, 1 A 337)

Hvorpå der i marginen er tilføjet: „Dog Nei, lad det blive staaende“ (ibid.)! Derfor kan det heller ikke undre, at Kierkegaard er i lige så dyb modstrid med sig selv, når det gælder tekstens status i det samlede forfatterskab. I en optegnelse hedder det om de to afhandlinger af H. H., at de i forhold til forfatterskabet „ikke ere et Moment i den men ere et Point de vüe. Skulde der standses saa ville de være som et Punkt man projekterer forud for at standse derpaa“ (X, 1 A 351, s. 229). Men en anelse senere, da han reagerer på en anmeldelse af afhandlingerne i *Kirketidenden*, skriver han: „Dog sige Noget om den Bog vil jeg ikke. Thi den er mig, som jeg etsteds tidligere har udtrykt det, et falsk point de vüe, betydende, at jeg vil svinge af“ (X, 1 A 551, s. 351). I det første tilfælde betyder standsningen, at forfatteren klart tilkendegiver, at han 'bare' er et geni, ingen martyr eller apostel. I det andet tilfælde betyder afsvinget, som er synonymt med falskheden, faktisk det samme: at forfatteren, geniet, ikke vil søge at realisere den fremdigtede mulighed og gøre sig til en martyr. I Kierkegaards bevidsthed kan dette forhold altså valoriseres højst forskelligt på stort set samme tidspunkt.

Samme uafklarethed, eller uafgørlighed, kommer for en dag i den første af de to optegnelser, hvor det videre hedder: „Saaledes har de to Smaa-Afhandlinger rigtigt Charakteren af at være et Signal. Men det er dialektisk. Det kunde betyde: her er Standsningen; og det kan betyde: her er Begyndelsen (...)“ (s. s.). Er det signifikant, at den potentielle martyrs mulighed for at standse, at svinge af, anføres som værende mere hypotetisk („kunde“) end hans mulighed for at påbegynde sit forehavende („kan“), eller er der tale om en stilistisk motiveret variation? Dette spørgsmål lader sig heller ikke endegyldigt besvare. Vi må nøjes med at konstatere, at Kierkegaard ikke kan blive enig med sig selv om, hvilken form for „Bremse“ hans tekst er i forhold til ham selv, en standsende eller en ansprende¹³. I denne forstand kunne

man sige, at han solidariserer sig med H. H., hvis „Digter-Magtfuldkommenhed“ har vist sig at være en lignende afmægtig ditto.

Denne afmægtige magt udnytter H.H., som han her er blevet læst, til i sin tekst at afsværgede den ultimative *religiøse* marginalisering, martyrens. Samme tekst lader han imidlertid tilbagekalde sig selv retorisk – hvorfor teksten holder sin margin åben for, at en anden (eventuelt en vis S. Kierkegaard, som jo er ganske bevidst om, at man kan være en anden i forhold til sig selv) kan realisere martyriets mulighed. H. H. tillader os altså ikke at gøre noget hierarki gældende imellem æstetisk, etisk og religiøs marginalisering, sådan som jeg her har indkredset disse fænomener; heller ikke han træder i anden form for karakter end sin skrifts tvivlsomme typer, hvormed han uden at blinke overlader os til den reversibilitet i Kierkegaards tekst, vi allerede har gjort erfaringer med. Det er tid til at gøre den til undersøgelsens egentlige genstand.

Tredje del
Reversibiliteten

Dén, der graver en grav...

Hvis jeg var lige så veltalende som Demosthenes, så ville jeg alligevel ikke være nødt til at gentage mere end et eneste ord tre gange: fornuft er sprog, logos. Dette kødben gnaver jeg på, og vil jeg gnave mig til døden på. Endnu forbliver det stedse mørkt for mig over dette dyb; jeg venter stadigvæk på en apokalyptisk engel med en nøgle til denne afgrund

– Hamann

Lad os betragte eet Spørgsmaal endnu, for at ikke alle de mange Ord, der peger i samme Retning, skal vildlede os. Det er Spørgsmaalet om, hvorvidt Navngiverne virkelig skabte Betegnelserne ud fra den Tanke, at alle Ting altid er i stadig strømmende Bevægelse. Jeg mener nu endda selv, at de har haft denne Tanke. Men i Virkeligheden er det maaske snarere gaaet saadan til, at Navngiverne selv saa at sige er faldet ned i en Hvirvelstrøm og har mistet Besindelsen; og nu drager de os efter sig

– Sokrates/Platon

Den tredje del af undersøgelsen, som nu påbegyndes, omhandler, som annonceret, reversibiliteten i Kierkegaards indirekte meddelte forfatterskab. I min læsning af *Om Begrebet Ironi* stødte vi første gang på en sådan reversibilitet, som jeg kædede sammen med chiasmen. Derfor vil jeg som udgangspunkt igen vende mig mod dette værk – og altså på sin vis begynde forfra.

1. Napoleons grav

Et element af disputatsen har jeg indtil videre undladt at komme ind på. Det drejer sig om det billede af Napoleons grav, som Kierkegaard anfører for at billedliggøre ironien. Der er med andre ord tale om et billede, som bliver et billede på eller en allegori over det uafbildelige, vores usynlige nisse. Her er det:

„Der existerer et Stykke, som forestiller Napoleons Grav. To store Træer overskygge den. Videre er der ikke at see paa Stykket, og den umiddelbare Iagttager seer ikke Andet. Imellem de to Træer er der et tomt Rum; idet Øiet følger langs med dets Contur-Omrids, fremtræder pludselig af dette Intet Napoleon selv, og nu er det umuligt at lade ham forsvinde igjen. Det Øie, der engang har seet ham, seer ham nu med en næsten ængstende Nødvendighed altid. Saaledes ogsaa med Socrates' Repliker. Man hører hans Taler, ligesom man seer Træerne, hans Ord betyde det, de lyde paa, ligesom Træerne ere Træer, der er ikke en eneste Stavelse, der giver et Vink om en anden Fortolkning, ligesom der ikke er en eneste Streg, der antyder Napoleon, og dog, dette tomme Rum, dette Intet er det, der gjemmer det Vigtigste.“ (1, 78)

Billedet synes at være et smukt, afrundet billede på, hvad det skal illustrere. Men det er måske næsten for rammende. Forstået derhen, at det sprænger sine egne rammer. For hvordan kan et billede, 'stykket', som per definition er stillestående, atemporal, blive til et billede på noget diskursivt, sokratiske taler, der udfolder sig i tid. Det kan billedet kun, hvis det er allegorisk, eller måske rettere bliver allegoriseret, hvis det udstyres med en fiktiv temporalitet, gøres narrativt, hvilket er præcis, hvad der sker. Kierkegaards gengivelse af billedet antager form af en fortælling, som fortæller om en pludselig opdagelse, indsigt eller erkendelse. Denne hændelse er, som det fremgår af det citerede, ompændt af et før, „Den umiddelbare Iagttager seer ikke Andet“, og et efter: „seer ham nu med en næsten ængstende Nødvendighed altid“. Så man kan med det samme konstatere, at billedet ikke kan stå alene, at dets betragter er (mindst) lige så vigtig. Samt at der derfor sagtens kunne være meget mere at sige om det just omtalte 'efter', om hvad der videre vederfares vores betragter, som altså, per analogi, er en tilhører, eller

bedre endnu, da det er et godt stykke tid siden, man har haft mulighed for at høre Sokrates tale, en læser.

Men hvorledes fungerer billedet egentlig som allegori? For en første betragtning fint. Pludseligheden ved den ironiske indsigt, dens omtalte lyn-
glimt, fremstår tydeligt. Men det pludselige er også, som Vigilius Haufniensis godtgør i *Begrebet Angest*, forbundet med det dæmoniske¹. Er der en forbindelse imellem ironi, dæmoni – og angst? Det virker oplagt, at der kunne være tale om noget sådant. At ironien er forbundet med et intet, er for længst fremgået, og fremgår igen i det citerede. At angsten er forbundet med intet, fremgår endvidere, som jeg straks kommer frem til, af *Begrebet Angest*. Ydermere er det indiskutabelt, at Kierkegaards allegori beretter om et syndefald, om en overgang, et spring, fra umiddelbarhed til refleksion. Men ironien modsætter sig jo, som jeg har været inde på, ethvert forsøg på at stadfæste dens begyndelse. Dette aspekt synes Kierkegaards allegori ikke at tage højde for. Modsigelsen er imidlertid kun tilsyneladende. For pointen ved allegoriens temporalitet er som sagt, at den er fiktiv. Allegorien omskriver et atemporalt forhold, traditionelt af hinsidig beskaffenhed, til noget temporært, en fortælling. Det er på baggrund heraf, at Paul de Man i essayet 'The Rhetoric of Temporality', som forefindes i essaysamlingen *Blindness and Insight*², sammenkæder ironi og allegori. For de Man kan den ultimative roman udfolde den ironiske afbrydelse i en fortælling, som derved er gennemhullet af brud, cæsurer. En sådan roman, de Mans eksempel er Stendhals *Chartreuse de Parme*, fremstår som en ironiens allegori. Friedrich Schlegels opfattelse, som jeg har citeret ham for, at ironien er en permanent parabase, har afgjort udøvet en vis indflydelse på de Man i 'The Rhetoric of Temporality'³. I forbindelse med et digt af Wordsworth taler de Man således om en „tendency towards narrative, the spreading out along the axis of an imaginary time in order to give duration to what is, in fact, simultaneous within the subject“ (s. 225) – hvilket jo i eminent grad kunne gælde for Kierkegaards billede.

Der synes således at være noget tendentielt tautologisk ved billedet. Der synes at være tale om en allegori over dén ironi, der tenderer mod narration, mod sin egen allegori, hvorved ironien egentlig ikke forklares ved hjælp af andet end – ironi. En sådan tautologisk implosion kunne være et udtryk for det uundgåelige fejlslag, som ethvert forsøg på at afbilde den usynlige nisse må resultere i. Men man bør selvfølgelig ikke stille sig til-

freds med en sådan konklusion alene med støtte i et par sentenser fra de Man.

Imidlertid kan man finde en de Man-inspireret udlægning af billedet i Kevin Newmarks allerede omtalte introduktion til hans oversættelse af *Aparté*, hvor det bliver omdrejningspunktet for hans opfattelse af Kierkegaards samlede forfatterskab, som han mener er én fortløbende udfoldelse af den ironiopfattelse, som fremgår af disputatsen. Newmarks centrale greb er at hævde, at Kierkegaards brug af billedet af Napoleons grav illustrerer, at negativiteten går forud i den forstand, at såvel subjektiviteten som det mimetiske er effekter af ironien. Det er derfor, hævder Newmark, at scenen udspilles med en grav som underlag. Subjektivitetens fødsel er også dens død. Billedet af Napoleon kan nemlig ikke ses, men kun læses. Hvad der træder frem for os, siger Newmark, er egennavnet „Napoleon“. Og det fremtræder bogstaveligt talt som inskriptionen på en gravsten⁴. En sådan inskription, påstår han videre, er intet mindre end et paradigme på sproget overhovedet. Sproget, hvis væsen kommer til udtryk i skriften, er ikke mimetisk, men indirekte, ironisk, i den forstand, at det er et system af arbitrære inskriptioner, som maskinelt repeterer sig selv. Derfor lader det sig, ifølge Newmark, ikke afgøre, om subjektet, som en effekt heraf, er en selvstændigt tænkende instans, eller blot en grammatisk ditto: „(...) it is always possible that the „subject“ is the death of the subject, that is, a hollow citation to be read rather than a living voice to be perceived“ (op.cit., s. 22). Subjektet er fanget i den ironiske negativitet, fordi det svæver ubestemmeligt imellem det figurative og det fænomenale. Kierkegaards billede er således potenseret ironisk, eftersom subjektet, betragteren, inviteres til at identificere sig med Napoleons grandiose figur. Dette er den bedrageriske mimesis-effekt: „(...) this mechanical subject does not read itself as a mere name but instead *mistakes* itself for Napoleon“ (s. 23). Som en anden Narcissos hænger subjektet altså ved denne spekulære identifikation med en ængstende nødvendighed; for ikke at falde tilbage i sin (u-)værdighed af grammatisk figur, må det nødvendigvis klynge sig til illusionen. Dets selvrefleksion er med andre ord intet andet end tvangsmæssig spejling.

Unægteligt en stærk læsning, som det er vanskeligt aldeles at affærdige. Et enkelt spørgsmål trænger sig imidlertid på: ville Kierkegaards billede fungere lige godt, hvis det var en mere anonym figur end Napoleon, der blev afbildet? Det ville det tilsyneladende, uanset om Kierkegaard selv har

ment, at det var af betydning, at det er den store kejser, som billedet lader fremstå negativt. Når den formale definition på ironien i disputatsen blot er, at der menes noget andet end det sagte, så kan det *konkrete*, negativt aftegnede omrids ret beset ikke være det vigtigste. Så er det vigtigste ved billedet snarere, at der negativt aftegnes *noget andet* end nogle træer, som omkranser en grav. Pointen er kort sagt, at der gives et „Intet“, som tilkæmper sig betydning. Denne ironiske indsigt er under alle omstændigheder ængstende: den mimetiske – og dermed den diskursive – grund er gået fløjten. Og dertil er samme indsigt anledning til, at en nødvendighed melder sig: intet billede, intet udsagn, lader sig længere tage umiddelbart for pålydende. Fortolkning, refleksion, bliver et, omend måske i sidste instans nytteløst, imperativ. Betragteren, læseren, sidder kort sagt i saksen. Hvor besnærende Newmarks udlægning end er, så kan den, i forhold til Kierkegaards ironiopfattelse i disputatsen, ikke påberåbe sig *nødvendighed*. Newmark (og Kierkegaard?) lader sig snarere forføre af den magt, som udgår fra enhver billedliggørelse⁵. I den forbindelse vil det være på sin plads at anføre, hvad Blanchot skriver om Narcissos i *The Writing of the Disaster*, idet han i denne forbindelse ligeledes identificerer et betydningsfuldt intet:

„(...) the image characteristically resembles nothing. Narcissus falls „in love“ with the image because the image as such – because every image – is attractive: the image exerts the attraction of the void, and of death in its falsity.“ (op.cit., s. 125)

Blanchot gør opmærksom på, at billedet giver fraværet en form, døden en skikkelse⁶, der virker dragende – men, bør man tilføje, som man derfor også gerne forsvarer sig imod. Tiden er inde til at se på det intet, den dragende og afskrækkende negativitet, der er på færde i *Begrebet Angest*.

2. Sprogets grav

I dette værk står en anden allegorisering, en anden narrativ billedliggørelse, yderst centralt: syndefaldsmyten. Men hvorfor behandler Haufniensis egentlig syndefaldsmyten under sin psykologiske udredning af angstens begreb? Det gør han, fordi angsten er knyttet til det forhold, at mennesket, fordi det er frit, er syndigt; hvis mennesket ikke var frit, hvis det udeluk-

kende var 'syndigt' i kraft af at være et natur- og opvækstbetinget væsen, ville det jo være meningsløst overhovedet at tale om synd. Men mennesket har på trods af, at det *er* syndigt, *mulighed* for at vælge det gode – og muligheden er det angstvækkende. Ved at vælge det gode kan mennesket realisere sin frihed. Vælger det ikke det gode, men forbliver i synden, hænger det til gengæld fast i ufriheden. Der er frihed til at vælge, men friheden er samtidig noget, som må vælges i et angstfyldt valg! Man aner allerede, at Haufniensis er en spidsfindig dialektiker. Hans dialektik udfolder sig imidlertid på et yderst vaklende grundlag. Kategorien 'synd' er nemlig ikke en videnskabelig kategori, men en kristen, en dogmatisk, hvad han slet ikke søger at dække over, tværtimod.

Begrebet Angest er forsynet med følgende undertitel: „En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden“. Allerede her gør der sig et paradoks gældende. For psykologien kan, siger Haufniensis, kun beskæftige sig med tilstande. Overgange, spring, kan den ikke forklare. Det kan, ifølge Haufniensis, kun dogmatikken, som per definition ikke forklarer i videnskabelig forstand. Dogmatikken forklarer nu arvesynden „ved at forudsætte den, liig hiin Hvirvel, om hvilken den græske Naturspeculation talte Adskilligt, et bevægende Noget, som ingen Videnskab kan faae fat paa“ (6, 118). Arvesynden er altså som en hvirvel, tanken ikke kan få hold om. Sådan optræder ifølge Haufniensis også Angsten, eftersom han senere sammenligner den med svimmelhed (cf. 6, 152). Kategorien, angsten, som Haufniensis vil undersøge videnskabeligt, psykologisk, adskiller sig med andre ord ikke væsentligt fra en anden kategori, arvesynden, som han er afskåret fra at kunne forklare, fordi den hører under dogmatikken. Hvis det svimler for læseren, er det bestemt ikke uden grund. Parallellen til *Om Begrebet Ironi*, der, som vi har erfaret, også søger at udrede et begreb, som ikke lader sig begrebsliggøre, er tydelig.

Således konfronterer *Begrebet Angest* det samme uløselige problem, nemlig begyndelsens eller oprindelsens, nu i form af spørgsmålet: hvorledes kom synden ind i verden? Ethvert forsøg på at besvare dette spørgsmål må tage højde for følgende: „(...) ingen Forklaring hjælper Noget, der vil forklare Adam, men ikke Arvesynden, eller vil forklare Arvesynden, men ikke Adam“ (6, 124). Konfronteret med en sådan chiasrisk reversibilitet eller reciprocitet, kunne man, belært af tidligere erfaringer, godt få bange anelser. Og de bekræftes med lynets hast; Adam viser sig hurtigt at være

mindst lige så svær at forklare som arvesynden. Problemet er hans forhold til den senere menneskehed, af Haufniensis omtalt som „Slægten“. Han kan nemlig hverken stå uden for den, for så ville begrebet om arvesynd aldeles ophæve sig selv, eller én gang for alle have ‘forklaret’ problemet, da han så på „phantastisk“ vis ville være mere end slægten. Haufniensis søger at nå ud over denne vanskelighed ved at påpege, at „Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten parteciperer i Individet og Individet i hele Slægten“ (s. s.), hvorfor det må siges om Adam, at „Han er sig selv og Slægten. Hvad der derfor forklarer Adam forklarer Slægten og omvendt“ (6, 125). Hvorved vi ikke er kommet et skridt ud af stedet; vi er blot blevet præsenteret for endnu et par chiasmer. Haufniensis lader dog, som jeg straks skal vise, momentvis sine chiasmer vige pladsen for en anden figur, tautologien⁷. Hvilket ret beset ikke kan siges at være et fremskridt. Imidlertid er der en egen pervers konsekvens heri, som man kan komme på sporet af, hvis man ser på, hvad Kierkegaard i sine papirer har skrevet om tautologien. I udkastene til *Enten-Eller* fra 1841-42 finder man en lille opsats, der omhandler „Tautologien betragtet som det høieste Princip i al Videnskab, som den eneste Frelse for Tvivlen, den eneste Udflugt. – den er det Høieste principium cognitionis, das höchste Denkgesetz“ (III B 179, 60). Noget senere, i en optegnelse fra 1852, betitlet „Jeg er Den som jeg er“, hvorved den refererer til det allerede omtalte forhold, at Gud sætter sig selv som en perfekt tautologi, får vi endnu klarere besked: „Som overalt saa har ogsaa her det Høieste og det Laveste en Lighed; thi Tautologien er den laveste Art Meddelelse, er Sludder – Og Tautologien er igjen uendeligt det Høieste, saa i disse Forhold alt Andet end Tautologie vilde være Sludder“ (X, 4 A 480). Man aner således en forbindelse imellem tautologien og chiasmen, hvilket var, hvad jeg ville have frem. For ligesom allegorien udfolder ironien, udfolder tautologien chiasmen – i hvert fald i Haufniensis’ tekst, hvilket har med hans opfattelse af syndefaldsmyten at gøre.

Syndefaldsmyten er, skriver Haufniensis, ikke kun en myte; det er skødesløst at betragte den som en sådan (cf. 6, 127). Tværtom er denne myte den eneste „dialektisk-consequente Opfattelse. Dens hele Gehalt er egentlig concentreret i den Sætning: *Synden kom ind i Verden ved en Synd*“ (s. s.). Synden er altså sin egen forudsætning. Den fremkommer ved et spring. Pludselig er den der, med ét har den, tautologisk, sat sig selv. Når dette er

(anti-)fundamentet for den dialektik, som udfoldes i *Begrebet Angest*, kan man godt forstå, hvorfor samme dialektik må formuleres i form af chiasmer. Det ene må nødvendigvis hvile på det andet, det andet på det ene – andet underlag gives ikke⁸. Meget tyder på at angst og ironi i en vis udstrækning er analoge størrelser. Vi må hellere nøje følge, hvordan Haufniensis udlægger selve myten om syndefaldet.

Hvad han hæfter sig ved, er det paradoks i fortællingen, at Adam overhovedet skulle kunne forstå Guds advarsel om, at han skal dø, hvis han spiser af træet, *før han har spist af det*. For den endnu uskyldige Adam kan jo ikke have begreb skabt om døden. Haufniensis leverer følgende forsøg på at løse paradokset:

„Den Ufuldkommenhed i Fortællingen, hvorledes Nogen skulde falde paa at sige til Adam, hvad han væsentlig ikke kan forstaae, falder bort, naar vi betænke, at den Talende er Sproget, og det altsaa er Adam selv, der taler.“ (6, 141)

Og han fortsætter i en *footnote*⁹ til passagen:

„Hvis man her yderligere vil sige, at saa bliver det et Spørgsmål, hvorledes det første Menneske lærte at tale, saa vil jeg svare, at det er ganske sandt, men tillige at det ligger udenfor denne hele Undersøgelses Omfang. (...) Men saa meget staaer dog fast, at det ikke gaaer an, at lade Mennesket selv have opfundet Sproget.“ (s. s.)

Den fortællende instans i syndefaldsmyten er altså sproget selv¹⁰: *die Sprache spricht*¹¹. Og paradokset i fortællingen skyldes, at sproget har noget så aktuelt som et formidlingsproblem; det har visse vanskeligheder ved at fortælle, hvorledes det selv sprang ind i verden. Den „dialektisk-consequente Opfattelse“, som myten – det altså var skødesløst at betragte som blot en myte – formidler, er, at den er en allegori, en fremstilling af noget ufremstilleligt, som betjener sig af en fiktiv temporalitet – ganske som det forholdt sig med billedet af Napoleons grav. Både myten, i Haufniensis udlægning, og billedet, som Kierkegaard anvender det, er altså allegoriske, hvilket åbenbart er en konsekvens af, at de begge omhandler foreteelser, henholdsvis ironien og angsten, som er determineret af sproget og derfor af

ubestemmelig oprindelse; hvornår vi bliver sprogbrugende væsner, underlagt sprogets vilkår, er hvad vi mindst af alt kan stadfæste – endsige forstå. I denne forstand kunne man sige, at graven, tautologisk talt, er sin egen grav.

Og lige så radikalt tvetydigt forholder det sig i *Begrebet Angest*:

„Ligesom da Angestens Forhold til sin Gjenstand, til Noget, hvilket er Intet (...), er aldeles tvetydigt, saaledes vil den Overgang, der her kan gøres fra Uskyldighed til Skyld, netop være saa dialektisk, at den viser, at Forklaringen er, hvad den skal være, psykologisk. Det qualitative Spring er udenfor al Tvetydighed, men den, der gennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; – og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede idet han frygtede den. Der gives i Verden intet Tvetydigere end dette (...).“ (6, 137)

Dette tvetydige „Noget, hvilket er Intet“, hvilket vil sige muligheden, forestillingen om, at noget, at alt, kunne forholde sig anderledes, *som sproget muliggør*, er hvad der motiverer angsten – og, som vi ved, muliggør ironien. Ergo er det dette intet, som ironiens magister og Haufniensis på én gang affirmerer og udfylder med deres egen skrift, der således fremskriver sig selv på det vilkår, den afdækker. Samme vilkår kan også formuleres således: sproget er en foreteelse, som aldrig kan indfanges af refleksionen, netop fordi det er, hvad der muliggør refleksion. Sproget er i denne forstand ubegribeligt og på sin vis uendeligt¹², hvorfor man forstår Haufniensis allerede citerede memento: „Men saa meget staaer dog fast, at det ikke gaar an, at lade Mennesket selv have opfundet Sproget“. Sproget er med ære og garanti noget, som vi ikke selv har opfundet, eftersom det er det, som tillader os at blive bevidste om os selv – og endda, romantisk talt, at opfinde, digte, os selv. På denne måde er sproget både uden for os, noget udvortes og fremmed, og i os, det medium i kraft af hvilket vi er selv-bevidste, har et indvortes. At vi således er afskåret fra at få hold på sproget betyder, at vi i praksis er henvist til *at fortsætte* med at tale, eller skrive, hvilket hænger sammen med „den anden Ethik“ (6, 121), som Haufniensis taler om. Det vender jeg snart tilbage til. Først er der imidlertid endnu en affinitet imellem det ironiske intet og angstens intet, som bør kommenteres.

Denne affinitet kommer til udtryk i og med en bestemt dobbeltbevægelse. I *Om Begrebet Ironi* bliver det, som jeg har været inde på, fremført, hvorledes ironikeren på samme tid tiltrækker og støder fra:

„Ironikeren løfter Individet ud af den umiddelbare Existents, dette er det Frigjørende, men derpaa lader han ham svæve ligesom efter Sagnet Muhameds Lig-Kiste mellem to Magneter – det Tillokkende og det Frastødende.“ (1, 103)

Hvilket er ensbetydende med, at:

„Han [Sokrates, min anm.] stod ironisk over ethvert Forhold, og Loven for Forholdet var en bestandig Attraction og Repulsion, Forbindelsen med den Enkelte var kun momentan, og høit over Alt dette svævede han selv i ironisk Tilfredshed.“

Det er derfor, at ironikerens ‘elsker’ er en ulykkelig sådan. Paradigmet herpå er for Kierkegaard Sokrates’ discipel Alkibiades, således som denne fremstår i *Symposiet*, hvilket jeg vender tilbage til i næste kapitel.

Af *Begrebet Angest* fremgår det nu, at angstens genstand er anledning til nært beslægtede tilfælde. At den, ligesom ironikeren, forfører¹³. Forførelsesmekanismen får imidlertid et andet navn i dette skrift, hvor den hedder „*sympathetisk Antipathie*“ og „*antipathetisk Sympathie*“ (6, 136). Hvilket ikke alene er den så berømmede definition på angsten, men også, som parallellen til det tiltrækkende og frastødende ved ironien indikerer, en beskrivelse af dens effekt. Angsten og dens genstand tenderer således mod at falde sammen på det mest tautologiske; forholdet imellem subjekt og objekt imploderer, og angsten bliver sin egen genstand, således at den, som synden, må siges at sætte sig selv. *Begrebet Angest* bliver da en opvisning i, hvorledes en sådan tautologi sætter sig i bevægelse ved at udfolde sig i en reversibel chiasmisk dialektik.

I første kapitel kan Haufniensis således lade angsten forklare arvesynden „retrogradt i Retning af dens Oprindelse“. For i det andet at udrede „Angest som Arvesynden progressivt“. Og siden kan han excellere i at forholde angst for det gode til angst for det onde, skyld til skæbne, stolthed til

fejghed, vantro til overtro, hykleri til forargelse, osv., osv.¹⁴, hvorfor det ikke er uden ironi, at han undervejs i sin fremstilling indskyder følgende sidebemærkning: „Hovedsagen er her blot for mig at have mit Schema i Orden“ (6, 219) – *Hypocrite Auteur!* Det er således til det yderste konsekvent, at Haufniensis, da han beslutter sig for at indstille sine dialektiske salver, runder af med følgende bemærkning:

„Her ender denne Overveielse, *hvor den begyndte*. Saasnart Psychologien er færdig med Angesten bliver den at aflevere til Dogmatiken.“ (6, 240, min kurs.)

Tak for lån!

Som tekst betragtet kan *Begrebet Angst* således godt betegnes som en hvirvel i evindelig, selvophævende fremdrift. Og der er god grund til at antage, at det er angsten selv, der driver værket fremad. Den er nemlig, som sin nære slægtning arvesynden, „et bevægende Noget“. Igen kan vi ane dens nære slægtskab med ironien, der, som behandlet, også kan optræde som en „fremskyndende Magt“. Men hvorledes skal man opfatte sådanne non-entiteter, der, paradoksalt, formår at befordre bevægelsen? Fører den impetus, der udgår fra dem, til andet end intet? I det sidste korte afsnit af *Begrebet Angst* får man en slags svar på spørgsmålet. Angsten siges her at kunne være „frelsende ved Troen“ (6, 234). Angst er nemlig altid angst for „Muligheden“. Man kan altid forestille sig, at det kunne stå værre til, end det i realiteten gør, hvilket Haufniensis giver udtryk for på denne måde: „Klogskabens snildeste Combination forsvinder som en Spøg imod det Tilfælde, som Angesten danner ved Mulighedens Almagt“ (6, 239). Derfor er angsten dannende. Man bør kort sagt lære at ængstes. Den forfærdeligste mulighed, set med Kierkegaards kristne øjne, er i sagens natur den evige fortabelse. Så nok er angsten en forførerisk magt, der kan forjætte om diverse måder at slippe billigere på. Men den, der fokuserer på det værst tænkelige, fortabelsen, for ham gælder det, at „Angesten bliver ham en tjenende Aand, der mod dens Villie fører ham, hvorhen han vil“ (6, 237). Og som det videre hedder: „Ved Troens Hjælp opdrager Angesten Individualiteten til at hvile i Forsynet“ (6, 239). Teologisk set er pointen klar nok; angsten kan lede til troen. Ydermere kan den, evindeligt ansporende som den er (som den sokratiske bremse...), forhindre, at man taber den ved at hvile selv-

behageligt i den: „Den, der i Forhold til Skylden, opdrages ved Angesten, han vil derfor først hvile i Forsoningen“ (6, 240). Men ængstes for fortabelsen gør man dog næppe uden til en vis grad at besidde troen. Det tautologiske er ikke hævet. Og det er der, hvad jeg håber at have godtgjort, ingen grund til at forbavses over.

Som frelsende er angsten stadig knyttet til muligheden, det imaginære, og dermed til sproget, foruden hvilket intet lod sig anticipere eller forestille. Heller ikke den værst tænkelige grav, det er muligt at falde i: fortabelsen. Som analyserne af ironien og angsten har vist, befinder vi os imidlertid som sprogbrugende væsner allerede i en grav, som godt kunne virke som en fortabelsens ditto. Kierkegaard og hans pseudonymer slår gang på gang fast, at man kun kan *springe* op af den. Men er der noget at sætte af fra? En lille passage fra afsnittet om Lessing i første halvbind af *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* er i denne forbindelse instruktiv.

3. Lessings grav

Johannes Climacus diskuterer i denne passage Lessings overvejelser omkring samtidighedens problem, altså problemet angående, hvorledes man kan få gjort sig samtidig med Kristus – hvad man kun kan ved fantasiens, det imaginæres hjælp. Mellem bekendtskabet med den historiske begivenhed, Kristi liv og korsfæstelse, og det *at stå i forhold til den* – hvilket er, hvad der ligger i begrebet om samtidighed – er der ifølge Lessing et spring hen over en grav: „Das, das ist das garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe“ (Lessing, citeret efter Climacus, 9, 84-85). Men Lessing er en skælm, konstaterer Climacus. For det er kun den lidenskab, der sandfærdigt attrår troen, som kan gøre denne grav bred. For den, som ikke lidenskabeligt efterstræber troen, eksisterer graven faktisk slet ikke. Og den er i øvrigt, hævder Climacus, metaforisk. For springet er bare afgørelsen. Men lidenskaben, ønsket om at erhverve troen så dyrt som muligt, gør afgørelsen stedse umuligere. Fantasien, det imaginære, ansporer til frelsen, men forhindrer den samtidigt. Hvad eller hvem kan da befordre springet, når nu det lidenskabeligt fantaserende subjekt ikke selv kan? Det svarer Climacus ikke rigtig på. Men svaret kan dårligt være andet end den anden person, næsten. Tilsyneladende handler *Begrebet Angest* næsten udelukkende om individets for-

hold til sig selv, om dets frelse eller fortabelse ved angsten. Men den anden melder sig trods alt, omend yderst diskret, i det afsluttende afsnit:

„Jo fredeligere og stillere en Tid er, jo nøiagtigere Alt gaaer sin regelmæssige Gang, saa det Gode har sin Løn, desto lettere kan en Individualitet skuffe sig selv betræffende, om han ikke i sin Stræben har et, vel skjønt, men dog endeligt Maal. I disse Tider derimod behøver man ikke at være mere end 16 Aar gammel for at see, at den, der nu skal optræde paa Livets Theater, han er ligerviis som den Mand, der drog fra Jericho og faldt mellem Røvere.“ (6, 238-39)

Denne mand var jo ham, som den barmhjertige samaritaner drog omsorg for. Hvorved sidstnævnte viste sig at være førstnævntes næste. Hvilket i første omgang ikke forklarer så meget. Passagen er, jeg havde nær sagt selvfølgelig, dybt tvetydig (med suveræn ironi undlader Haufniensis at præcisere, hvad det er for en tekst, han alluderer til). Er den 16-årige, som vi diskursivt opfordres til at identificere os med, nu den, som skal optræde på livets teater – og falde blandt røvere? Eller opfordres vi snarere til at identificere os med ham, som kommer dén til undsætning, der således optræder og falder? Det er ikke umiddelbart til at sige. Men Haufniensis fortsætter: „Den, der da ikke ønsker at synke i Endelighedens Elendighed, han nødsages til i den dybeste Forstand at gaae løs paa Uendeligheden“ (s. s.). At gå løs på uendeligheden er måske synonymt med at forsøge at besvare det spørgsmål, som jeg lige har stillet. At blive hin mands næste opnår Samaritaneren jo ved sin sympati¹⁵, sin medfølelse. Han evner, modsat de andre forbipasserende, at sætte sig i den nødstedtes sted. Hvorved den nødstedte på sæt og vis træder i hans. Vinder samaritaneren sig selv, gør han det ved at tabe sig selv – hvilket det uafklarede intersubjektive forhold i det citerede godt kunne hentyde fordækt til. For hvis man relaterer dette selvtab til den noksom omtalte fremmedgørende mekanisme i sproget: at den anden, som en konsekvens af sprogets universalitet, på sin vis sætter sig i mit sted, kommer man nemlig på sporet af Haufniensis' „anden Ethik“. Dette vil jeg nu forsøge at vise, hvilket fordrer, at jeg kommer ind på, hvorledes Haufniensis opfatter det dæmoniske.

Når angsten er angst for det gode, og det er definitionen på det dæmoniske, er en af dens manifestationer – eller effekter; det er så tvetydigt som

alt andet i nærværende sammenhæng – indsluttethed. Og den etiske fordring er da, uanset hvad, at tavsheden brydes: „Om Ordet end er forfærdeligt, om det end er en Shakespeare, en Byron, en Shelley, der bryder Tausheden, Ordet bevarer altid sin forløsende Magt“ (6, 214). Loven for det dæmoniskes åbenbarelse, som er forudsætningen for frelsen, er nemlig, „at det mod sin Villie rykker ud med Sproget“ (6, 207). Så pludselig er sproget ikke længere, hvad der afstedkommer syndefaldet, det er tværtom blevet frelsende: „I Sproget ligger nemlig Communicationen“ (s. s.). Men hvad der siges, kommunikeres, lader til at være fløjtende ligegyldigt for Haufniensis, der, som den ironiker han er, godt ved, at sproget er, om ikke forrykt, så forrykket i forhold til, hvad det betegner. Det er derfor ikke indholdet af det sagte, det kommer an på, men derimod det faktum, at der kommunikeres, altså selve kommunikationsakten løsrevet fra sit indhold, men ikke sin sammenhæng. Kierkegaard er selvfølgelig alt for konkret en tænker til, at man kan tillade sig at se bort fra konteksten, sådan som følgende eksempel gerne skulle vise¹⁶.

I mit sjette kapitel var jeg inde på den opbyggelige tale, som omhandler „Synderinden“. Kierkegaard siger her, at ‘synderinden’ prøvedes hårdere end nogen anden, fordi det måtte blive åbenbart, om hun elskede sin synd højere end Kristus. Dette gjorde hun ikke, hvilket fremgik ved, at hun bekendte den, omend på utraditionel vis. Kierkegaard skriver:

„(...) der er Intet, som et Menneske hænger saa fortvivlet fast ved, som ved sin Synd. Og derfor er en fuldkommen oprigtig, dyb, aldeles sand, ganske skaanselløs Syndsbekjendelse, det er den fuldkomne Kjerlighed, en saadan Syndsbekjendelse det er at elske meget.“ (14, 199)

Men læser man beretningen om ‘synderinden’ hos Lukas, er det klart *at hun ikke siger et ord*, hvilket Kierkegaard, som det fremgik, ingenlunde overser eller søger at lægge skjul på. Hun kommunikerer ikke på nogen som helst måde ved hjælp af det sagte. Hun siger ikke andet, hun bekender ikke andet, end hvad hendes tårer og hendes gråd udtrykker. Der er tale om så ‘ren’ en kommunikationsakt, som tænkes kan. Endda adresserer den egentlig ikke nogen bestemt. At være ansigt til ansigt med frelseren provokerer hende blot til at fælde nogle tårer over sig selv, *som kunne være hans*. Jesus svarer hende på en højst passende måde, eftersom det ikke er hende, han umiddelbart

henvender sig til. I stedet siger han til Simon, som dermed optræder som en repræsentant for de forsamlede, for alle og ingen, og dermed som en potentiel „hiin Enkelte“, en læser, at „hendes mange synder er hende forladt“ (Lukas, 7, 47). Først derefter bekendtgør han, performativt-rituelt, over for synderinden, at hun har opnået syndernes forladelse. Frelseren og synderinden opretholder således en stedfortrædende form for kommunikation, som ikke søger at negere andetheden, men tværtimod affirmerer den.

Den tale, som søger at bedrage den anden, og dermed gøre ham til et middel for sine egne formål, kommunikerer naturligvis ikke på et sådant niveau. Sådant en tale lader ikke den anden, den fremmede, træde i mit sted, men beskytter mig tværtimod mod udsathed. Den docerende og instruerende tale, som vil fylde den anden som et tomt kar, anerkender heller ikke den andens andethed ved at kommunikere således. Men anderledes forholder det sig med ironiens indirekte meddelelse. Den *synes*, som behandlet, at tilbagekalde sig selv ved at afrunde sig selv i personlighed. Men i realiteten har ironikeren allerede anerkendt, at han er fremmed for sig selv – hvorved han har udleveret sig til den anden¹⁷. Denne ironiens etik er forbundet med, hvad Haufniensis betegner som „den anden Ethik“.

Den anden etik, også omtalt som „den ny Ethik“, lancerer han i sin indledning. Den første etik, som den anden i sagens natur må forudsætte og erstatte, var den hedenske, græske, eller etniske¹⁸, og den strandede på syndens kategori, som den ikke havde mulighed for at forholde sig til, da den ikke opererede med et begreb om den enkelte. Den ‘første’ etiks domæne var blot det immanente og erindringen. Den nyes er derimod transcenden- sen og gentagelsen. Den forudsætter nemlig arvesynden, har dogmatikken som grundlag. Derfor er den ikke en videnskab: „Begrebet Synd hører da egentlig ikke hjemme i nogen Videnskab, kun den anden Ethik kan behandle dens Aabenbarelse, ikke dens Tilblivelse“ (6, 119). Hvorfor „den anden Ethik har Syndens Virkelighed inden sit Omfang“ (6, 121) ifølge Haufniensis. Hvilket vil sige så meget som, at den er ‘post-sokratisk’ (med alle de forbehold, vi på baggrund af det forudgående, må have over for en sådan betegnelse), og dermed, at de rammer, den gebærder sig inden for, er sat af ironien og angsten. Således lider den ikke af „samme Mangel paa uendelig Gjennemreflekterethed, som gjorde, at Theatret i Hedenskabet havde Realitet som en Art Gudstjeneste“ (6, 119). Det er med andre ord det ‘moderne’ drama, der er dens genstandsområde: refleksionens og sprogets.

Hvorledes Kierkegaard skriver sig ind i dette drama, vil det også handle om i det følgende, hvor der i første omgang for alvor skal stilles skarpt på chiasmen, der allerede har afsløret sig som reversibilitetens privilegerede figur.

Chiasmens kors – korsets chiasmer

*And new philosophy calls all in doubt,
The Element of fire is quite put out;
The Sunne is lost, and th'earth, and no mans wit
Can well direct him, where to looke for it.*
– John Donne

*Dén der går på hovedet, mine damer og herrer – dén der går
på hovedet, han har himlen under sig som en afgrund.*
– Paul Celan

De specifikt kristne konnotationer, som chiasmen har i Kierkegaards tekst, rykker for alvor i fokus, hvis man ser på forholdet imellem de to pseudonymer Johannes Climacus og Anti-Climacus. Førstnævnte er den fændeni-voldske himmelstormer, som med sin lidenskabelige tanke farer løs på det golde spekulative systembyggeri. Han har således adskillige træk til fælles med sit digteriske ophav, Søren Kierkegaard, hvilket ikke mindst kommer til udtryk i skriftet *Johannes Climacus*, også betitlet *De Omnibus Dubitandum Est*¹, hvor Johannes optræder som en person i en fortælling. Hvad vi får at vide om denne persons barndom og opvækst minder overordentlig meget om, hvad vi ved om Kierkegaards ditto (og så skal man, ihukommende hvad jeg udviklede i kapitel fem, passe ekstra godt på). Anti-Climacus er omvendt et pseudonym, som Kierkegaard har distanceret sig fra, ved at udnævne ham til et ideal, som han ikke selv mener at kunne leve op til. Således er Anti-Climacus en kristen i overordentlig grad, en „høiere Pseudonymitet“ (se f.eks. X,1 A 594). Dog fremgår det af papirerne, at Kierkegaard har været snublende nær ved at udgive værker af Anti-Climacus under eget navn. Snublende nær ved at identificere sig med idealet? Under

alle omstændigheder er det nærliggende at tolke forskellene på de to pseudonymer som et udtryk for en peripeti i Kierkegaards forfatterskab. Man kan hævde, at Climacus afrunder den første del af forfatterskabet, hvor den æstetiske leg har overvægt, som kommer til en brat afslutning, da Kierkegaard, efter *Corsar*-affæren, radikalt må nytænke sin maieutiske position. Kierkegaard er blevet latterliggjort, hans 'inkognito' er skudt sønder og sammen og han kan ikke længere relativt ubemærket spadsere samtalede rundt i gaderne som en anden Sokrates, hvilket nødvendiggør en ny form for pseudonymitet, som Anti-Climacus er eksponent for. Sidstnævnte, kan man således hævde, adskiller sig fundamentalt fra Johannes Climacus, eftersom han ikke peger i retning af sandheden ved legende at sammenblende spøg og alvor, men stiller sig så nær den som muligt for at dømme om, hvad der er rigtigt og forkert.

Ud fra hvad jeg indtil nu er nået frem til, er det oplagt, at man kan have sine betænkeligheder med hensyn til, om det nu forholder sig så enkelt og ligetil med disse to nominelt antitetiske tvillinger. Det vil jeg tage stilling til undervejs. Men mit sigte er først og fremmest at komme på sporet af det dialektisk-chiastiske spil i de to pseudonymers tekster². Min undersøgelse vil, af årsager som umiddelbart vil fremgå, tage udgangspunkt i den historieopfattelse, som lader sig læse ud af de to pseudonymers tekster. Denne opfattelse adskiller sig ikke radikalt fra dén, som jeg var inde på lurede under overfladen i *Om Begrebet Ironi*.

1. Den dobbelte approksimation

Det er spørgsmålet om, hvorvidt og i hvilken forstand det er muligt for en senere tids mennesker at blive samtidige med Kristus, der interesserer Johannes Climacus i *Philosophiske Smuler* og bringer ham til at reflektere over menneskets forhold til og indplacering i historien. Climacus går dog noget forborgent til værks, eftersom han præsenterer denne refleksion som et digterisk tankeeksperiment, hvorfor ingen af de konkrete aktører i det historiske forlæg, som for eksempel Jesus og hans disciple, nævnes ved navn. Dog er det lige fra begyndelsen af værket åbenbart, at Climacus med *Philosophiske Smuler* vil frem til dén pointe, at der for den kristne in spe ingen fordel er ved i ligefrem forstand at være samtidig med Kristus. Snarere forholder det sig omvendt, eftersom den umiddelbart samtidige på en langt

mere direkte facon er konfronteret med paradokset: at Guden har inkarneret sig i en ringe tjeners skikkelse. Den umiddelbart samtidige kan ikke pynte på kendsgerningerne i fantasien, men må bevidne hvilken frygtelig fornedrelse, der bliver Guden til del. Derfor er han slet ikke samtidig i reel forstand – og har som udgangspunkt endda sværere ved at blive det end dén, som tilhører en senere generation. Var Gud umiddelbart kendelig, omend han havde antaget menneskeskikkelse, kunne dette selvfølgelig ikke gøres gældende, for så var beviset der for dén, som ville se det. Climacus' pointe er imidlertid, at Gud i den ringe tjeners skikkelse optrådte under et „Incognito“, og altså – som Gud – var ukendelig. Derfor var det for hans samtidige en trossag at anerkende hans virkelige identitet, ganske som vilkåret er for alle eftertidens generationer. Og den eneste sande samtidighed er derfor troens. For de senere generationer er det derfor galimatias at ville opnå en vished om, at det virkelig begav sig i de dage, som det hævdes i evangelierne. Vished er nemlig en antitese til tro, og at ville opnå vished, før man er villig til at tro, er derfor ganske enkelt gudsbespottelse. Det forholder sig imidlertid så heldigt (må man vel sige i denne sammenhæng), at man, ifølge Climacus i *Smulerne*, overhovedet ikke kan opnå vished om nogen historisk begivenhed. Han hævder tværtimod, at „I Forhold til det ligefrem Historiske gjelder det, at det ikke kan blive historisk for den umiddelbare Sandsning eller Erkjendelse, ligesaa lidet for den Samtidige, som for den Senere“ (6, 79). Og det lyder jo rimeligt nok. Det modsatte af den umiddelbare sansning er, som vi før har konstateret, refleksionen. Med refleksionen forholder det sig nu således, at den heller ikke kan få greb om den historiske begivenhed, hvilket skyldes, at en hvilken som helst historisk begivenhed, som Climacus skriver, har „Tilblivelsens *Svigagtighed* i sig“ (6, 74). Følgende analogi skal eksemplificere dette:

„I Forhold til det Umiddelbare er nemlig Tilblivelse en Svigagtighed, hvorved Det, der staaer fastest, bliver gjort tvivlsomt. Naar saaledes den Sandsende seer en Stjerne, da bliver Stjernen ham tvivlsom i det Øieblik han vil blive sig bevidst, at den er bleven til. Det er ligesom Reflexionen tog Stjernen fra Sanden.“ (s. s.)

Er man først bevidst om, at noget er blevet til, er man også bevidst om, at det engang ikke eksisterede, og dermed, dialektisk set, at det igen kan op-

høre hermed, at det atter kan forsvinde – og så er det ikke længere 100% nærværende for én.

En anelse tidligere i værket beskæftiger Climacus sig mere udførligt med tilblivelsen. I den forbindelse argumenterer han for, at alt, hvad der bliver til, alt hvad der tilkæmper sig realitet, kort sagt alt, hvad der bliver historisk, er „Liden“. Og så kan det, siger Climacus videre, ikke være noget, som sker med nødvendighed: „det Nødvendige kan ikke lide, ikke lide Virkelighedens Lidelse, hvilken er denne, at det Mulige (...) viser sig som Intet i det Øieblik det bliver virkeligt; thi ved Virkeligheden er Muligheden *tilintetgjort*“ (6, 68)³. Hvorfor han kan slå fast, at „Det Virkelige er ikke mere nødvendigt end det Mulige, thi det Nødvendige er absolut forskjelligt fra begge“ (6, 69). Og så kan det slås fast, at: „Al Tilblivelse skeer ved Frihed, ikke af Nødvendighed“ (s. s.). I overensstemmelse hermed erklærer Climacus sig i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, som jeg straks skal gå nærmere i detaljer med, enig med Lessing i, at historiske sandheder er tilfældige (cf. 9, 80ff.). Historien er et bestandigt tilblivende forløb, som ikke er determineret ved andet end friheden: og det vil i denne forbindelse sige tilfældighedernes spil. At ville begribe den historiske begivenhed ved hjælp af logikken eller forstanden er derfor allerede en misforståelse. At ville begribe paradokset, Guds inkarnation i et menneske, på samme vis, er tillige blasfemisk.

Således forholder *Smulernes* teologiske pointe og den historieopfattelse, som kommer til udtryk i værket, sig altså til hinanden. Men Climacus mener på ingen måde at have sagt det sidste ord i den sag. Faktisk mener han slet ikke at være kommet til den: „(...) i næste Afsnit af denne Piece, hvis jeg nogensinde skriver et saadant, har [jeg] i sinde at nævne Sagen ved dens virkelige Navn og iføre Problemet historisk Costume“ (6, 98). Man kan undre sig over, at en sag, som i den grad har været diskuteret i forhold til historiske problemstillinger, nu siges at skulle iklædes „historisk Costume“. Climacus har imidlertid, og som nævnt, ikke på noget tidspunkt givet udtryk for, at Guden, som i hans digteriske tankeeksperiment bliver menneske, er identisk med Jesus Kristus. At kun den meget uvidende eller godtroende læser kan tænkes ikke at have gennemskuet, hvad subteksten for eksperimentet er, turde dog være åbenlyst. Nuvel, Climacus selv holder masken og lover os altså en fortsættelse, hvor sagen vil blive fremstillet i en nærmere konkretiseret historisk kontekst. Og det løfte holder han, fortsættelsen føl-

ger, *Efterskriften* tager depechen op efter *Smulernerne*. Og minsandten om det første af de to bind, *Efterskriften* består af, ikke starter med at diskutere – „Den historiske Betragtning!“

Der er i realiteten tale om en ny gennemspilning af den samme problematik, vi allerede har mødt i *Smulernerne*. Blot lanceres den nu i højere grad som angående et subjekt, der har en interesse i sagen. Problematikken præsenteres nemlig nu i form af det spørgsmål, om man kan bygge sin evige salighed på vished. Ud fra hvad Climacus sagde om troens vilkår og beskaffenhed i *Smulernerne*, kan vi jo godt regne ud, hvad svaret er herpå. Imidlertid fremkommer han undervejs mod dette svar med nogle interessante og til dels nye betragtninger over menneskets forhold til det historiske. Dette nye er kondenseret i begrebet „Approximation“, altså tilnærmelse:

„Betragtes Christendommen som historisk Aktstykke, da gjelder det om at faae en aldeles paalidelig Efterretning om, hvad der da egentlig er den christelige Lære. Dersom det forskende Subjekt var uendelig interesseret om sit Forhold til denne Sandhed, vilde det strax her fortvivle, fordi Intet er lettere at indsee end, at i Forhold til det Historiske er den største Vished dog kun en *Approximation* (...).“ (9, 24)

Ja, „om saa alle Kritikeres Hoved sad paa een Hals, kommer man dog aldrig videre end til en *Approximation*“ (9, 25). Endda forholder det sig endnu mere hyperbolsk således, at: „Om alle Engle sloge sig sammen, de kunne dog kun tilveiebringe en *Approximation*, fordi i Forhold til en historisk Videns er en *Approximation* den eneste Vished – men ogsaa for Lidt til derpaa at bygge en evig Salighed“ (9, 30).

Point taken! Man begynder at ane, at Climacus tager sig god tid i sit efterskrift, at han på ingen måde går af vejen for at gentage sig selv, hvis han mener det fremmer forståelsen af sagen. Hvilket måske, frem for møjet med at drapere *Smulernes* tankeeksperiment med historiske gevandter, er den afgørende årsag til at *Efterskriften* bliver ca. fem gange så lang som *Smulernerne* selv! Hvorledes teksten er opbygget som uendelige variationer over de samme temaer, lader sig eksemplificere, hvis vi begiver os hen mod slutningen af det andet halvbind, for dér optræder ‘approximationen’ minsandten igen – og den behandles med stort set samme ordlyd:

„Det gjælder nemlig for al historisk Viden og Kundskab, at den kun er en Approximation selv i sit Maximum (...) I Forhold til det Historiske er al Viden eller al Kundskab derom i sit Maximum en Approximation, selv i Forhold til Individets egen Viden om sin egen historiske Udvorteshed.“
(10, 241)

Det skulle efterhånden være fremgået med al ønskelig tydelighed, at den historieopfattelse, som Johannes Climacus står for, på ingen måde anskuer historiens forløb som værende underlagt nogen form for identificerbar logik.

Men også Climacus' modpol, Anti-Climacus, nærer mistillid til den objektive historiske fremstilling. Jeg vil nøjes med at give et enkelt eksempel herpå. I *Indøvelse i Christendom* findes følgende formulering:

„Forskjellen mellem Poesi og Historie er vistnok den, at Historien er det *virkelig* Skeete, Poesien det Mulige, det Tænkte, det Digtede. Men det der er virkelig skeet (det Forbigangne) er endnu ikke uden i en vis Forstand, i Modsætning nemlig til Digt, det Virkelige. Den Bestemmelse, der er Sandhedens (som Inderlighed) og al Religieusitets Bestemmelse: *for Dig* mangler.“ (16, 70)

Igen fremhæves det historiske som ligegyldigt, når det gøres til genstand for en blot objektiv betragtning. Og igen relativeres muligheden for en objektiv betragtning betragteligt, eftersom det virkelige ikke lader sig definere ved egen kraft, men kun i modsætning til – digt. Endda antyder Anti-Climacus, som jeg læser ham, med sit „vistnok“, at det er Aristoteles' velkendte definition på forskellen imellem poetens og historikerens virksomhed, han referer til. Som bekendt vurderer Aristoteles digterens arbejde højere end historikerens, fordi digteren beskæftiger sig med, hvad der *kunne* være hændt, hvorfor han kan fremstille generelle sandheder, mens historikeren kun kan angive, hvad der rent faktisk skete, de nøgne facts⁴. Anti-Climacus lader ikke til at alludere til Aristoteles for at modsige ham! Tværtom udtrykker Anti-Climacus senere klart, at indbildningskraften, fantasien, er ligeså afgørende for at blive kristen, som den er for bare at blive menneske⁵. Uden forestillingsevne, ingen *imitatio*.

Men hvordan går vores to pseudonymer til værks for at befordre læserens forestillingsevne? For at komme på sporet heraf, bør man måske først

spørge sig selv, hvad i himlens navn det er for nogle tekster, man har at gøre med. Eksemplet med „approximationen“ har allerede antydnet, at der er noget usædvanligt på færde. I det hele taget er det en serie tæt forbundne temaer, som tages op og varieres på utallige måder i *Smulernerne*, *Efterskriften* og *Indøvelsen*: samtidighedens problem, forholdet imellem tro og vished, paradokset som anledning til forargelsens mulighed – og dermed troen – samt øjeblikkets, afgørelsens, betydning⁶. Så den tilsyneladende stringente, kapitel- og paragrafinddelte struktur, der tages i anvendelse i mange passager af de nævnte værker, står altså i et vist spændingsforhold til den måde, hvorpå stoffet reelt formidles i samme. For en første betragtning ligner genre den mere traditionelle videnskabelige afhandlings, men man skal ikke læse længe i værkerne, før man bringes til at tvivle på, om dette nu også er tilfældet. Og ser man for eksempel på genrebestemmelsen på *Efterskriftens* titelblad, „Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg“ bekræftes man kun i sin forvirring. Men måske prædikatet „Sammenskrift“ trods alt er lidt af en nøgle. For dermed konnoteres en tekst, som er mere brudfyldt og heterogen end den gængse, lineært organiserede videnskabeligt-filosofiske tekst.

Hvilket er sagen i en nøddeskal. Det er ikke kun den elliptiske, på én gang varierende og evindeligt gentagende behandling af de nævnte temaer, som karakteriserer værkerne. De er dertil karakteriseret ved, at der er mere end én stemme, der taler. For alle tre værker gælder det, at der er en indskudt læser, som indfører kritiske og tvivlende kommentarer, som der så bliver svaret på. Dermed bliver formen proleptisk-dialogisk⁷. I *Smulernerne* afbrydes Climacus syv gange af denne indskudte læser, hvilket hver gang kalder på en udførlig ripostering, hvorfor samme figur får afgørende indflydelse på værkets udformning: det er ikke for meget at sige, at *Smulernerne* overordnet set er retorisk gestaltet som en proleptisk dialog.

I *Efterskriften* vil Climacus som bekendt undersøge, hvorledes det er muligt at blive kristen og vinde den evige salighed. Og en lignende indskudt læser får, da dette projekt indledningsvis præsenteres, lov til at komme med en indvending, som hele resten af *Efterskriften* kan læses som et svar på:

„(...) nu spørger jeg, hvorledes kommer jeg i Forhold til denne Lære“. „Mageløse Fripostighed“, hører jeg en Tænker sige, „rædsomme Forfængelighed i det verdenshistorisk-bekymrede, det theocentriske, det

speculativt-betydningsfulde nittende Aarhundrede, at turde lægge en saadan Vægt paa sit eget lille Jeg.“ (9, 19)

Og lad mig straks give et eksempel fra andet halvbind også: „Men siger maaskee En, en „alvorlig Mand“: „er det nu ogsaa vist og bestemt, at der er et saadant Gode til, er det vist og bestemt, at der er en evig Salighed i Vente (...)“ (10, 112) – også denne spørgende indvending kan der spindes et par ender over. Senere i dette bind finder vi en længere passage, hvor dialogen imellem Climacus og hans imaginære læser først afløses af en direkte dialog imellem to tænkte kombattanter (10, 157-59) og derefter af en art implicit forhør af tidens folkekirkelige kristenhed, hvor de involverede samtalepartier kun er identificeret ved deres respektive stemmer (10, 159-61). I *Indøvelsen* melder den indskudte læser sig også⁸. Det dialogiske optræder endvidere på anden vis i dette værk. Anti-Climacus lader i værkets første del en række tænkte samtidige kommentere Jesus-skikkelsen for derved at eksemplificere forargelsens mulige former. De fremkaldte personer er: „Den Kloge og Forstandige“, „Den Geistlige“, „Philosophen“, „Den kloge Statsmand“, „Den satte Borgermand“ og „Spotteren“. Anti-Climacus’ ’eksperiment’ går således ud på at implementere Jesus-skikkelsen i Kongens København i det Herrens år 1850, for at indikere hvilken art af modtagelse, der ville blive ham til del. I denne passage hører vi et kor af stemmer, der kun på negativ vis udpeger det guddommelige ved den person, som er centrum for virakken.

De tre værker er således dialogiske på (mindst) to måder. Først og fremmest i kraft af de dialoger, som rent faktisk finder sted imellem de forskellige stemmer, som italesættes i værkerne. Men også i kraft af den ligeledes skitserede vedvarende variation af de forskellige temaer, der, som jeg kun har kunnet antyde, er tæt sammenflettede i teksternes diskursive væv. Men hvis en tekst, som er dialogisk i denne dobbelte forstand, ikke docerer en sandhed, hvad gør den så? Hvis man kan forbinde omtalte elliptiske kredsen med nogen form for progression, hvad der selvfølgelig til dels afhænger af, hvorledes man læser, så må man sige, at bevægelsen i en sådan tekst er *approsimerende*. Ergo iscenesætter teksterne på en vis måde selv det forhold til sandheden, som de har gjort gældende for den historisk-kritiske metodes tilnærmelse til den. I denne forstand kan man sige, at der i teksterne optræder en dobbelt approksimation: en tematiseret, nemlig den hi-

storske erkendelses, og en retorisk, som man må formode er determineret af det historiske paradoks, hvorom der tales.

At dette er tilfældet, bekræftes i og med, at approksimationen i *Efterskriften* sættes i relation til paradokset:

„Dersom det antages, at En paa een eller anden Maade er i subjektiv Lidenskab, og Opgaven da er, at opgive denne: saa vil Modsigelsen ogsaa forsvinde. Men at fordre den størst mulige subjektive Lidenskab indtil at hade Fader og Moder, og saa sætte denne sammen med en historisk Kundskab, der i sit Maximum kun kan blive en Approximation: det er Modsigelsen. Og Modsigelsen er igjen et nyt Udtryk for, at det at existere er paradox accentueret (...).“ (10, 242)

At fordre subjektets absolutte lidenskab i forhold til noget, man kun kan vide approksimerende besked med, er nemlig en modsigelse, som accentuerer det kristne paradoks. I det citatet hører vi endvidere et ekko af en passage fra forrige side af *Efterskriften*, som jeg citerede en anelse tidligere:

„Det gjelder nemlig for al historisk Viden og Kundskab, at den kun er en Approximation selv i sit Maximum (...) I Forhold til det Historiske er al Viden eller al Kundskab derom i sit Maximum en Approximation (...).“

Hvad vi har stående her, er et tautologisk udsagn, og som sådant ikke umiddelbart til megen hjælp. Men samtidig er det gestaltet som en chiasme. Dette indikerer, at det er en tautologi: troens genstand, som ikke etablerer sig ved andet end sig selv, der udfoldes chiasmisk i Climacus' og Anti-Climacus' skrifter. Et sådant retorisk mønster er analogt med dét, som i sidste kapitel er blevet påvist i *Begrebet Angest*. Hvad der i nærværende sammenhæng mere specifikt påkalder sig interesse, er imidlertid det forhold, at chiasmen er korsets figur, afledt af det græske bogstav C (chi), som er det første bogstav i den oldgræske måde at stave Kristus på. Endda er det chiasmiske kryds lig med et af de kristne kors, nemlig Andreaskorset. Dertil er chiasmen, som vi allerede har erfaret, inversionens og reversibilitetens figur. Den inversion, som chiasmen i sin snævraste definition, hvor den også lyder navnet *commutatio*, tematiserer, er imidlertid af syntaktisk art. Et eksempel: 'han kom til byen i triumf, grædende forlod han den.' Først har vi subjekt før verbum,

så verbum før subjekt. Det er den syntaktiske *inversio*. Grafisk gengives denne ofte på følgende måde:

$$\begin{array}{cc} a & b \\ & \times \\ b & a \end{array}$$

Hvilket udtrykker at rækkefølgen ‘ab’ bliver til ‘ba’, sådan som vi så med subjekt og verbum i mit eksempel. Men vi har selvfølgelig også kontrasten imellem ‘triumf’ og ‘grædende’, som knytter en mere metaforisk forståelse af figuren som repræsenterende en betydningsmæssig inversion, hvorved den antager karakter af en tankefigur. Som vi skal se går den syntaktiske og den metaforiske forståelse under alle omstændigheder op i en højere enhed hos Kierkegaard⁹. Endelig lader chiasmen, sådan som man fornemmer ud fra et par af de her anførte citater fra Climacus, sig forbinde med ideen om et maksimum og et minimum, hvilket kan illustreres således:

$$\begin{array}{cc} \text{max.} & a & b \\ & \times \\ \text{min.} & b & a \end{array}$$

Disse forhold vedrørende chiasmen er tæt sammenslyngede og af største vigtighed i Climacus’ og Ant-Climacus’ tekster, hvilket jeg nu skal søge at påvise.

2. Approksimation og reciprocitet

Den eneste som, så vidt jeg er orienteret, har bemærket, hvor vigtig en figur chiasmen er i Kierkegaards tekster, og har sat dette i relation til en bevægelse imellem maksimum- og minimumværdier, er Jørgen Bonde Jensen¹⁰. Det er endda Johannes Climacus og Anti-Climacus, de to pseudonymer vi her beskæftiger os med, Bonde Jensen fremdrager som eksponenter herfor. I hvor høj grad de to pseudonymer selv kan betragtes som tekstuelle figurer, udhæver han endvidere ved, som det nære lydæssige slægtskab så afgjort

lægger op til, at opfatte forholdet imellem dem som et forhold imellem et klimaks (Johannes C.) og et antiklimaks¹¹ (Anti-C.). Således skriver han, idet han citerer fra *De Omnibus dubitandum est*:

„Climacus føler en ubeskrivelig glæde, ja en lidenskabens vellyst, ved når han er kommet op til den højere tanke, da „hovedkuls at styrte sig ned i de samme Consequentser, indtil han naaede et Punkt, fra hvilket han var gaaet ud“. Hvorved han viser sit nære slægtskab med *Anti-Climacus*, forfatteren til *Sygdommen til Døden* og *Indøvelse i Christendom*, hvor der stiges ned fra det højere til det lavere, fra Guden til mennesket, og *problemet da viser sig at være fortvivlelsen og forargelsen* [min kurs.]. Sådan fungerer nemlig den retoriske figur, der er klimax' modpol: antiklimax. Tilsammen danner deres bevægelse en sløjfe, hvis tankefigur Søren Kierkegaard kalder gentagelsen, og som i retorikken går under navne som *metabolé* og *kiasme*.“ (s. 110-11)

Underligt nok vender Bonde Jensen imidlertid op og ned på omvendings figur i dette citat. I retorikken går chiasmen ikke under navnet *metabolé*, men omtales tværtimod som *antimetabolé*, hvis ellers følgende udsagn fra det allerede omtalte værk af Arne Melberg kan stå til troende: „A chiasmus is the very opposite of a transitory *metaballon* (and another name for the chiasmus is also *antimetabole*) (...)“ (op.cit., s. 137). At netop chiasmens figur kan resultere i to diametralt modsatte udsagn fra to så kompetente litteraturforskere, er i grunden fascinerende. Det er en besnærende tanke, at det er selve figurens natur, som er årsag til forvirringen. Dog vil et opslag i et leksikon over retoriske termer vise, at det er slet og ret er Melberg, der har ret¹². *Metabole* betyder på græsk noget i retning af en 'omkastning'. Ergo må termen *antimetabole* implicere en vis fastfrysning af bevægelsen, måske endda en paradoksal stilleståen. Hvorledes dette kommer til udtryk i forbindelse med den kierkegaardske *kiasme* vil snarest fremgå. Men jeg er ikke færdig med Bonde Jensen endnu.

For hans idé om, at klimaks og antiklimaks danner en dynamisk sløjfe i Kierkegaards tekst, er også problematisk. Han tænker nok på den form for sløjfe, som en butterfly udgør, eftersom en sådan figur godt kan minde om det chiastiske kryds. En bevægelse, som antager en sådan form, må være en slags uendeligt kredsløb (butterfly-formen minder unægteligt meget om

symbolet for uendelighed, populært omtalt som det væltede ottetal). Men dette billede er for symmetrisk, for net og harmonisk til at være et passende udtryk for de forhold, vi skal se, chiasmen afspejler i de tekster, vi her beskæftiger os med. Imidlertid peger Bonde Jensen stadigvæk på et forhold, som er af afgørende betydning for min undersøgelse, nemlig det forhold, at Climacus finder tilfredsstillelse i at stige og falde, at bevæge sig chiasmisk frem og tilbage imellem ekstremer. Det har vi nemlig Climacus egne ord for. Han beretter i *Efterskriften* om en scene, han kom til at overvære på en kirkegård, en scene som udspiller sig imellem en „Olding“, der lige har begravet sin søn, og hans sønnesøn, altså sønnen af den døde. Oldingens søn havde åbenbart opgivet sin kristentro, og den gamle indprenter sit barnebarn, der nu er hans eneste levende slægtning, at han aldrig må gøre noget tilsvarende. Herom siger Climacus, at „Det hele *tiltalte mig som et indviklet Criminal-tilfælde*, hvor meget *krydsende Forhold* har gjort det vanskeligt, at komme efter Sandheden. *Det var Noget for mig*“ (9, 201, mine kursiveringer). De chiasmiske komplikationer, som er på spil i denne scene, appellerer stærkt til Climacus' nysgerrighed og intellekt. De vækker så at sige hans 'indre detektiv'. Og dette faktum undergraver totalt den undskyldning, som han giver for overhovedet at være forblevet i sit skjul, for at kunne komme til at overvære scenen i dens helhed: „(...) de første Ord jeg hørte [som den gamle henvendte til sit barnebarn, min anm.] *fængslede stærkt*, og da jeg frygtede ved Larmen af min Bortgang at forstyrre mere end ved stille at blive siddende, valgte jeg det Sidste (...)“ (9, 197, min kursivering). At liste lige så stille af kunne åbenbart ikke komme på tale! Climacus er tydeligvis så fængslet, at han gladelig renoncerer på diverse etiske hensyn og accepterer rollen som voyeur. Hvilket må siges at være noget af et antiklimaks. Stik imod hvad man måske ville forvente, adskiller Anti-Climacus sig ikke synderligt fra sin antitetiske tvilling på dette punkt. Faktisk kommer han med følgende tilståelse i *Indøvelse i Christendom*:

„Jeg er paa en besynderlig Maade, og ikke just for min Dyds Skyld, snarere for mine Synders Skyld, blevet reent formelt vidende om Existents-Hemmeligheder og Existents-Hemmelighedsfuldhed, som disse og denne vistnok ikke er til for Mange.“ (16, 134)

Hverken Climacus eller Anti-Climacus har altså megen anledning til at pudse glorien! Dette sammenfald lægger ikke op til, at man skal opfatte de tvende pseudonymer som værende så væsensforskellige endda.

Endvidere gjorde Jørgen Bonde Jensen opmærksom på, at Anti-Climacus stødte an på fortvivlelsen og forargelsen. At Johannes Climacus' også støder an herpå, fremgår af følgende citat fra andet bind af *Efterskriften*:

„Saasnat Overgangs-Situationen [til det at blive kristen, min anm.] gjøres samtidig med Christendommens Indkomst i Verden eller med dens Indførelse i et hedensk Land, saa vil Alt være klart. Det at blive Christen bliver da den forfærdeligste af alle Afgjørelser i et Menneskes Liv, da det gjelder om gennem *Fortvivlelse* og *Forargelse* (de tvende Cerberusser der bevogte Adgangen til at blive Christen) at vinde Troen.“ (10, 69, min kurs.)

Som det fremgår, er Climacus' i hvert fald vidende om forargelsens kategori, som Anti-Climacus går i dybden med i både *Sygdommen til Døden* og *Indøvelsen*. Der er med andre ord ikke tale om, at Climacus er blind for eller overser forhold, som Anti-Climacus siden opdager og derpå behandler for derigennem at korrigere og fuldende sin forgængers værk. Approksimationens dialektiske krydsen og retoriske vekslen, mener jeg derfor hellere må opfattes som en tendens, der gør sig gældende internt i begge pseudonymers tekster, hvilket kunne gøre det til et problematisk forehavende at ville opretholde vandtætte skodder imellem dem.

Joakim Garff gør imidlertid gældende, at forskellen på de to pseudonymer ligger i, at hvor Climacus er ikonoklast og for eksempel påstår, at de evangeliske tekster på sin vis er overflødige (cf. 6, 93), der fremhæver Anti-Climacus forbilledets og dermed fortællingens betydning (*Den Søvnløse*, op.cit., s. 270-77). Sammenligner man udelukkende *Smulerne* og *Indøvelsen*, synes Garff at have ret. Men som det allerede turde være fremgået, får fortællingen, og herunder ('selv'-)biografien, langt mere spillerum i Johannes' 'efterskrift', hvorfor han må siges at undergrave sin egen ikonoklasme. Endda har han som sagt selv været en karakter i en fortælling, *De Omnibus Dubitandum Est*. Men omvendt kunne man pege på, at ironiens magister og Vigilius Haufniensis, som jeg søgte at vise i sidste kapitel, har gjort deres til

at så tvivl om fortællingens autoritet. Problemerne lader sig tydeligvis ikke løse fra dette perspektiv.

Lad os hellere se på, hvad Anti-Climacus selv har sagt om forholdet til sin 'tvilling' i en optegnelse fra papirerne, hvor han får lov at udbrede sig en anelse om sin egen biografi:

„Jeg Anticlimachus (...) er barnefødt i Kjøbenhavn, omtrent, ja til Punkt og Prikke jævnaldrende med Johannes Climachus, med hvem jeg i een Forstand har Meget, har Alt tilfælles, men fra hvem jeg dog i en anden Forstand er uendelig forskjellig.“ (X, 6 B 48, s. 53)

Såvidt bliver vi egentlig ikke meget klogere. Men i fortsættelsen giver Anti-Climacus med al ønskelig tydelighed udtryk for, at det er et chiasrisk forhold, der eksisterer imellem ham og hans modpol. For at man ikke skal være i tvivl, formulerer han endda dette med en chiasme:

„Thi det er klart nok, at det er af bare Chichane mod Johannes, at jeg har taget den Stilling, som jeg har taget. Var jeg kommet først, saa havde jeg sagt om mig, hvad han nu siger om sig, og saa havde han været nødsaget til at sige om sig, hvad jeg siger om mig.“ (s. 54)

Et bedre eksempel på chiasrisk reversibilitet og reciprocitet kan man dårligt få. Godt nok siges det senere i samme optegnelse, at:

„Der er et Punkt og et Nu, hvori vi berøre hinanden, men i samme Øieblik fare vi fra hinanden med Uendelighedens Fart (...) saaledes søge vi begge det samme Punkt; der er en Berøring, og i samme nu fare vi fra hinanden, hver til sin Yderlighed.“ (s. s.)

Men det punkt, de begge søger, siges at være følgende: „saadan slet og ret, ganske eenfoldigt at være en sand Christen“ (s. s.). Og da der jo er tale om to så reflekterede hoveder, er det efter alt at dømme temmelig hypotetisk, at bare en af dem skulle nå frem hertil. De berører altså ikke hinanden i et stabilt punkt, men krydser hinanden i en approksimerende bevægelse omkring en højst hypotetisk mulighed. En sådan er vi gentagne gange blevet

belært om i realiteten er et „Intet“. På baggrund af, hvad jeg hidtil har udviklet, understreger dette bare det chiasmisk-dialektiske i deres forhold. At det forholder sig således, bliver tydeligere endnu, når Anti-Climacus fortsætter: „Der er imellem os et dybt, et Grund-Forhold; men trods de meest fortvivlede Anstrengelser fra begge sider komme vi dog aldrig længere, aldrig nærmere end til den frastødende Berøring“ (s. s.). Der er med andre ord tale om et efterhånden velkendt fænomen: attraktion og repulsion, antipatetisk sympati og sympatetisk antipati.

Den oplagte konklusion er, at de to pseudonymer bestandig tiltrækker og frastøder hinanden på en måde, så de står i en reciprok relation til hinanden, der tillader dem til hver en tid at glide over i og at afløse hinanden, således at Johannes til stadighed vil kunne sige, hvad Anti-Climacus siger, og omvendt, hvilket Anti-Climacus jo i realiteten selv giver udtryk for. At han skulle være en „høiere Pseudonymitet“, og Johannes dermed en ‘lavere’, står derfor ikke til troende. Men man kan selvfølgelig vælge at tro det alligevel. Med denne konstatering in mente vil jeg igen vende mig mod citatet om fortvivlelsen og forargelsen fra *Efterskriften*:

„Det at blive Christen bliver da den forfærdeligste af alle Afgjørelser i et Menneskes Liv, da det gjelder om gennem Fortvivlelse og Forargelse (de tvende Cerberusser der bevogte Adgangen til at blive Christen) at vinde Troen“.

3. Indøvelse i paradokset

Her er vi faktisk vidne til en billedliggørelse af chiasmen. Fortvivlelsen og forargelsen lignes ved to skikkelser, som bevogter adgangen til troen. Analogien til de to engle, cheruber, som blev sat til at bevogte indgangen til Edens Have ved at krydse deres flammesværd er tydelig nok. Men dørvogterne i dette tilfælde er ikke cheruber, men „Cerberusser“. Og Kerberos var et uhyre, en trehovedet hund faktisk, der i den græske mytologi bevogtede indgangen til Hades! Billedet er således palimsestisk. Den ‘originale’ chiasmiske figur: de krydsede flammesværd fra den kristne myte, er udvisket i betragtelig grad, men lader sig stadig fremkalde. Ovenpå er anbragt et billede af hedensk tilsnit, som oven i købet konnoterer dødsriget, fortabelsen. Denne chiasmiske *omvendning* er synonym med et billedsprøgligt frafald.

Endnu et antiklimaks, som synes at gøre Johannes' position endnu mere problematisk at bestemme.

Man har efterhånden lyst til at få opklaret, hvorfor paradokset giver anledning til så forstyrrende effekter i en tekst, som forsøger at nærme sig det. Grundlæggende er paradokset i Climacus' og Anti-Climacus' tekster Gudens bliven-menneske i Jesus Kristus. Dette utænkelige, ja, rent ud sagt skandaløse fænomen, har, som det er fremgået, to mulige umiddelbare effekter på dén, som hører derom, nemlig fortvivlelse og forargelse. Dette kommer til udtryk derved, at man, hvis man gør et ærligt forsøg på at forstå paradokset med sin forstand, risikerer at miste den, som det for eksempel formuleres i følgende passus fra andet halvbind af *Efterskriften*:

„Christendommen vil ikke nøies med at være en Evolution indenfor Menneskenaturens Totalbestemmelse, et saadant Engagement er for lidt at byde Guden; den vil heller ikke eengang være den Troende det Paradoxe og saa underhaanden, lidt efter lidt, skaffe ham Forstaaelsen, *thi Troens Martyrium (at korsfæste sin Forstand)* er ikke et Øiebliks, men netop Vedvarehedens Martyrium.“ (10, 227-28, min kurs.)

Climacus er tydeligvis enig med Sokrates i, at der gives et guddommeligt vanvid: „et kors for tanken“ er for ham ikke en død metafor, men en sprællevende realitet. Og det er vel at mærke ønskværdigt at tage dette kors på sig og give sig vanviddet i vold, eftersom ens evige salighed afhænger af, om man formår at gøre det. Climacus' lidenskabelige interesse i besynderligt krydsende forhold er således identificeret som en længsel, der ikke, spekulativt, attrår døden¹³, men higer efter galskaben. Forstandens lidenskab hævdes da også i *Smulernerne* at være rettet mod sin egen undergang:

„Dog skal man ikke tænke ilde om Paradoxet; thi Paradoxet er Tankens Lidenskab, og den Tænker, som er uden Paradoxet, han er ligesom den Elsker der er uden Lidenskab, en maadelig Patron. Men enhver Lidenskabs høieste Potens er altid at ville sin egen Undergang, og saaledes er det ogsaa Forstandens høieste Lidenskab at ville Anstødet, uagtet Anstødet paa en eller anden Maade maa blive dens Undergang.“ (6, 38)

Ergo synes vi at være konfronteret med en sjælden foreteelse, *a perfect match*, hvor lidenskabens ønsker i et og alt imødekommes af dens genstand, paradokset. Forstanden vil støde på grund og kæntre: paradokset er så fatalt et skær, at det dårligt kan gå den anderledes. Jeg vil nu undersøge, hvorledes dette forlis gestalttes retorisk i *Indøvelsen*, som i denne sammenhæng er teksten.

Værkets første del – den første af tre længere religiøse taler – tager udgangspunkt i Jesu ord: „Kommer hid til mig alle I som arbeide og ere besværede, jeg vil give Eder Hvile“. Disse ord præsenteres først i et kort afsnit som „Indbydelsen“, hvorpå der følger et langt længere afsnit betitlet „Standsninngen“, hvori det gennemspilles, hvilke umiddelbare forhindringer det er forbundet med at tage imod denne indbydelse. Allerede indledningsvis slås det imidlertid fast, at indbydelsen kun høres der, hvor der er vanskeligheder, hvor der, netop fordi alt håb synes ude, må træffes valg, og situationen derfor står i korsets tegn:

„Saaledes gaaer Indbydelsen ud, og overalt hvor der er Veiskjel bliver den staaende og kalder (...) Den staaer ved Veiskjellet, der hvor timelig og jordisk Lidelse satte sit Kors, og kalder. Kommer hid, alle I Fattige og Elendige, I der i Armod maae trælle for at sikkre Eder – ikke en sorgfrie men en trælsom Fremtid.“ (16, 25)

Men da indbyderen er den ringe tjener, som hævder, han er Guds søn, tvinges man til at standse op.

I anden del gås der mere i dybden med samme skikkelses paradoksale karakter. Udgangspunktet er nu ordene „Salig Den, som ikke Forarges paa mig“. Paradokset viser sig, som tidligere bemærket, netop at være et mulighedsfelt, en korsvej, fordi man i mødet med det kan reagere på to forskellige måder ved enten at vælge forvivelsen/forargelsen eller troen. Anti-Climacus' tolker dette forhold således, at troen netop vinder sin værdi ved at være modstillet „Forargelsens Mulighed“. Hvis ikke denne fristelse gjorde sig gældende, ville det gå alt for let at vinde troen og derpå at kunne kalde sig kristen. Således hedder det i begyndelsen af denne anden del, og analogt med begyndelsen på den første, at:

„Forargelsens Mulighed er Skilleveien, eller er som det at staae paa Skilleveien. Man svinger fra Forargelsens Mulighed enten til Forargelsen eller Troen; men man kommer aldrig til Troen uden fra Forargelsens Mulighed.“ (16, 85)

Men den troende in spe, som er konfronteret med forargelsens mulighed, bliver nu fremstillet som værende i en sand dobbeltild. At paradokset bedst fremstilles ved korsets eller chiasmens figur, bliver dermed aldeles åbenbart:

„I første Form kommer Forargelsen saaledes, at jeg ingenlunde forarges over det ringe Menneske, men over at han vil, jeg skal troe han er Gud. Og har jeg troet det, saa kommer Forargelsen fra den anden Side, at han skulde være Gud, han dette ringe, afmægtige Menneske, som, da det kommer til Stykket, slet Intet formaaer. I det ene Tilfælde gaaes der ud fra Bestemmelsen Menneske, og Forargelsen er over Bestemmelsen Gud; i det andet gaaes der ud fra Bestemmelsen Gud, og Forargelsen er over Bestemmelsen Menneske.“ (16, 86)

Er forargelsens mulighed – i sig selv paradoksalt nok – en forudsætning for troens mulighed, er den trods alt også tæt på at blive synonym med troens umulighed i denne passage. Hvad der fremstilles er en bestandig oscillation, det kan være svært at se, hvordan skulle kunne få ende. Hvis det punkt, hvor de diagonale bevægelser mødes, er den potentielt troendes bevidsthed, er det endvidere klart, hvorfor paradokset kan få sørgelige følger for forstanden. I det umiddelbart følgende hævder Anti-Climacus faktisk, at modsatrettede kræfter, som paradokset sætter i bevægelse, vil krydse hinanden i den menneskelige bevidsthed på en måde, så forstanden sættes ud af kraft, ja annulleres:

„Gud-Mennesket er Paradoxet, absolut Paradoxet; *derfor* er det ganske sikkert, at Forstanden skal komme til at *staae stille derpaa*.“ (s. s., min kurs.)

Forstandens antimetabole! Men teksten fortsætter. Og vores allestedsnærværende indskudte læser stiller senere i værket et spørgsmål om ‘Gud-Menneskets’ beskaffenhed, der tillader Anti-Climacus at sætte trumf på:

„Hvortil nu det, hvorfor denne Ringhed og Fornedrelse? Fordi Den, der i Sandhed skal være „Forbilledet“ og kun forholde sig til Efterfølgere, han maa i een Forstand, fremad drivende, ligge *bagved* Menneskene, medens han i en anden Forstand vinkende staaer *foran* dem. Dette er Høihedens og Ringhedens Forhold i „Forbilledet“. Høiheden maa ikke være den ligefremme, hvilken er den verdslige, den jordiske, men den aandelige, og saaledes just Nægtelsen af den verdslige og jordiske Høihed. Ringheden maa være den ligefremme; thi den ligefremme Ringhed, naar man skal igjennem den, er just Veien, men tillige for det verdslige og det jordiske sind Omveien, som betrygger, at Høiheden ikke tages forfængeligt. „Forbilledet“ ligger saaledes uendelig nær, i Ringheden og Fornedrelsen, og dog uendeligt fjernt, i Høiheden, ja endnu fjernere end om det blot var til fjernt i Høiheden; thi at man for at naae det, for at bestemme sig i Lighed dermed, skal igjennem Ringheden og Fornedrelsen, at der slet ingen anden Vei er, er en endnu større, er egentligen den uendelige Fjernhed. Og saaledes er „Forbilledet i een Forstand *bag ved*, i Ringhed og Fornedrelse dybere nedtrykt end noget Menneske har været det, og i en anden Forstand *for an*, uendelig ophøiet.“ (16, 222)

Paradokset resulterer, som vi ser, i en venden tingene på hovedet, som må kunne få enhver til om ikke at miste sin forstand så i hvert fald at miste orienteringssansen: fjern er nær, nær er fjern, og vejen er en omvej. Og godt nok fører vejen, eller rettere omvejen, frem mod et mål. Men dette mål, at opnå det evige liv, kan, således som troen er blevet defineret, aldrig få status af andet end en forhåbning, en hypotese. Der gives kort sagt ikke noget sikkert punkt, der ville kunne stabilisere Climacus' og Anti-Climacus' tekster. I stedet er disse tekster udleveret til paradoksets nåde. De kan derfor ikke beskrive den fundamentale tvetydighed, som hører paradokset til, uden, med chiasmen som privilegeret figur, selv at bedrive den¹⁴. Joakim Garff er på sporet heraf, når han, som led i sin læsning af den religiøse tale *Dømmer selv!*, taler om en „negationens retorik“ hos Kierkegaard:

„En sådan negationens retorik, der på det nærmeste hørbart tilkender giver talens interPELLerende karakter, korresponderer med talens epistemologiske omvendingsstruktur og *ved fælles performativ indsats for-*

mår de at fremkalde den svimmelhed, som er tekstens strategiske styrke: Læseren skal ikke begribe, men beruses og derved påføres en svimmelhed, som er forudsætningen for at han kan svingle forbi sin „feige Klogskab og Blødagtige Forstandighed“ og indlade sig med „det Ubetingede“.“ (op.cit., s. 268, min kurs.)

Garff udtrykker klart, hvorledes den ‘ideallæser’, en sådan dramatisk-performativ tekst søger at fremskrive, er en læser, hvis forstand skal korsfæstes i betragtelig grad. Men bliver man svimmel af at læse *Dømmer Selv!*, så bliver man det, som det forhåbentlig er blevet illustreret, ikke i mindre grad af at læse *Indøvelsen*. Og så er det nærliggende at foretage en rekurs til *Begrebet Angst*.

4. Slangens retorik

I dette værk er svimmelheden, som jeg allerede har påpeget, et yderst centralt begreb, endda så centralt, at det mere eller mindre falder sammen med selve angstbegrebet:

„Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden: det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned.“ (6, 152)

Nu fremgik det af sidste kapitel, at *Begrebet Angst* ikke kan siges fri for at udgøre en sådan afgrund. Og næppe uden grund. Angsten lod sig jo ikke begrebsliggøre videnskabeligt. Så hvad andet kan Haufniensis gøre, end performativt at illustrere, hvad der ikke kan forklares, og derved lade læseren gøre sine erfaringer med angsten. Denne konklusion er Roger Poole i hvert fald nået frem til i sin analyse af *Begrebet Angst*:

„Since *Angest* is uncertainty – the dizzying swoon before pleasure, temptation, sin, and fall – then the reader is constantly made to feel what the text is about. It is about uncertainty.“ (op.cit., s. 107)

Faktisk identificerer Poole slangen fra syndefaldsmyten som den egentlige (om end ganske implicitte) fortæller af teksten¹⁵. Han peger således på, hvorledes sibilanten 's' går igen i alle de centrale termer, der væver sig ind og ud imellem hinanden i den: synd, uskyld, syndefald, angst, slangens fristelse, sanselighed, skæbne, skyld, etc. Akustisk opfattet henvender teksten sig til os med en hvislen. Alligevel lyder Pooles påstand, som han ikke gør sig megen umage for at underbygge, i første omgang horribel. Men følgende passage fra Haufniensis' analyse af syndefaldsmyten gør, at man bør være lydhør over for den:

„Nu staaer Slangen tilbage. Jeg er ingen Ven af Aandrighed, og skal *volente deo* modstaae Slangens Fristelser, der, som den i Tidens Begyndelse fristede Adam og Eva, i Tidens Løb fristede Skribenterne – til at være aandrige. Jeg tilstaaer hellere reent ud, at jeg ingen bestemt Tanke kan knytte til den.“ (6, 141)

For hvad en gennemført ironiker som Haufniensis påstår ikke at kunne omfatte med sin tanke kunne meget vel tænkes at være ham det mest nærliggende af alt – ham selv! Holder dette stik, må citatets „*volente deo*“ siges at være et af højdepunkterne i ironiens litteraturhistorie. Men hvad skulle få den årvågne københavner til at antage så dæmoniske træk? Måske det faktum, at han frister til „Aandrighed“, til at søge at gribe om angstens – og dermed syndens – begreb med forstanden, selv om dette netop er indbegrebet af syndighed¹⁶.

Men Haufniensis' hvislen udmønter sig altså blandt andet i chiasmer. Hvad laver nu korsets figur i fristerens mund? Eller er denne figur ligeså meget den kløftede tunge? I sidste kapitel viste jeg, hvorledes Haufniensis' tekst slutter af med at åbne op for den anden etik. Det dæmoniske aspekt ved Haufniensis fastholder ham imidlertid, med en egen chiastisk logik som den forfører, ironikeren også er. Det er i den forbindelse værd at bemærke, at ironiens magister hævder, at Alkibiades, Sokrates' frustrerede elsker, i *Symposiet* fremstår som én, der er „som bidt af en Slange“ (1, 103) – det er faktisk Alkibiades' egen sammenligning. Ganske som Sokrates støder også Haufniensis fra, idet han tiltrækker. Han fascinerer.

Det virkelig forstyrrende – og måske ikke længere så fascinerende – er imidlertid, at Jesus i *Indøvelsen* fremstilles som en lignende figur¹⁷. Om hans

undergørelser hedder det for eksempel: „Tegn og Under i Samtidighedens Situation har en ganske anden Elasticitet til at støde fra og til at trække til, end (...) [noget der skete, min anm.] for 1800 Aar siden“ (16, 50). Og det anføres videre, som kommentar til de skriftens ord: „Fra Høiheden vil han drage Alle til sig“, at „I Sandhed at drage til sig er i een Forstand at støde fra sig“ (16, 149). At Sokrates, Jesus og et af Kierkegaards pseudonymer på denne måde tenderer at smelte sammen, er mildest talt urovækkende. Hvorfor gebærder Kierkegaards tekst sig på denne vis?

Måske har de vantro farisæere, som hos Matt., 12, 24, bedyrer, at det kun er muligt at uddrive dæmoner ved djævelens hjælp, fat i den lange ende. Den negative udlægning af dette forhold serverer Anti-Climacus selv i *Indøvelsen*:

„Kjødets Synder er det lavere Selvs Selvraadighed; men hvor ofte udrides ikke en Djævel ved Djævelens Hjælp, og det Sidste bliver værre end det Første. Thi saaledes gaaer det jo just til i Verden: først synder et Menneske af Skrøbelighed og Svaghed, og (...) saa fortvivler han over sin Svaghed og bliver enten en Pharisaer, som fortvivlet driver det til en vis legal Retfærdighed, eller han fortvivlet styrter sig i Synden igjen.“ (16, 135)

Men en mere positiv, og efter alt at dømme ‘selvbiografisk’, giver Johannes de Silentio i *Frygt og Bæven*: „(...) en Digter er ikke en Apostel, han uddriver kun Djævel ved Djævelens Magt“ (5, 57)¹⁸. En digter er jo netop, hvad de forskellige pseudonymers kreatør, Søren Kierkegaard, er. Han er ikke en apostel, vil ikke være en autoritet, men fraskriver sig enhver sådan. Han er efter eget udsagn „uden Myndighed“ (18, 69). Han kan – og vil – ikke omvende læseren, i hvert fald ikke ved selv at fremstå som den frelste/omvendte. Selv den „høiere Pseudonymitet“, han var snublende nær ved at erstatte med sit eget navn, undergraver han som påvist. Læserens eventuelle omvendelse ligger, ganske som Kierkegaards eventuelle ditto, uden for teksten. Tekstens ambition er snarere at få læserens forstand til at stå stille et øjeblik, således at det vidunderligt uhyrlige eller uhyrligt vidunderlige paradoks får en chance for at antænde hans eller hendes lidenskab. Ambitionen er, med formuleringen fra *Dømmer selv!*, at bringe læseren hinsides „feig Klogskab og blødagtig Forstandighed“ (17, 137), hinsides enhver sølle

beregning. Derfor de knopskydende chiasmer, reversibiliteten, den dialektiske krydsen, de permanente fortegnskift. Men så meget desto mere forførende er skriften jo i praksis – hvad Kierkegaard, som det gentagne gange har vist sig, meget godt er klar over. Og hvilke konsekvenser har så dette forhold? Der resterer afgjort en mellemregning med det dæmoniske. Med digterens alt andet end fromme djævlueddrivelse. Det vender jeg tilbage til i mit næste kapitel, som er viet *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*. For tiden må være inde til at se på, hvorledes Kierkegaard selv evner at få sit næsten afsindige regnskab gjort op.

Fjerde del
Synspunktet

Det bedrageriske „Bedrag“

*En Ironiker kan man aldrig efterabe, thi han er netop en
Proteus, der i eet væk forandrer Bedraget.*

– SK¹

Først skriver man et værk, som skal forklare, hvorledes ens forfatterskab skal udlægges. Det forsyner man med en epilog, der slutter af med et afsnit, som hedder „Slutning“. Og dertil føjer man hele to bilag, der rundes af med en „Efterskrift“. Således går Kierkegaard i hvert fald til værks i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, der er forsynet med følgende undertitel: „En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien“. Opskriften er ikke alene både kringlet og snørklet; den er, undertitlen in mente, direkte selvmodsigende.

Men hvorfor er Kierkegaards forsøg på at få bragt endelig orden i sit forfatterskab så vanskeligt for ham at afslutte? En del af forklaringen er givetvis, at *Synspunktet* repræsenterer (et af) Kierkegaards forsøg på at komme sin ‘slyngelagtige eftertid’ i forkøbet og få fastlagt de regler, som han gerne ser sit værk fortolket ud fra. Og at der står meget på spil træder tydeligt frem i og mellem linjerne. Af og til i én grad, så stemningen tangerer det paranoide:

„Og har den væsentlige religiøse Forfatter som den Donkraft, han bruger, kun een, den miraculeuse Syllogisme: naar man spørger ham, hvoraf han beviser, han har Ret, og at det er Sandhed han siger, da svarer han: det beviser jeg deraf, at jeg bliver forfulgt; det er det Sande, det beviser jeg deraf, at jeg bliver udleet.“ (18, 117)

Det er nok sin skæbne under *Corsar*-affæren, som Kierkegaard her refererer til. Men argumentet må siges at være tendentielt forræderisk. Kierkegaards

afgørende bevis for, at hans udlægning af forfatterskabet er den rigtige, nemlig det faktum, at han er blevet gjort til grin i den københavnske offentlighed, hentes *uden for* teksten, og harmonerer derfor meget dårligt med hans programmatiske erklæring *i* den om, at:

„Kan jeg ikke i Egenskab af Trediemand, som Læser, ud af Skrifterne godtgjøre, at det er saa som jeg siger (...) saa kunde det aldrig falde mig ind at ville vinde, hvad jeg saa anseer for tabt.“ (18, 88)

‘Donkraften’, „den mirakuløse Syllogisme“, er således anbragt på noget gyldende grund.

1. Den sunde skepsis

Så den sundt skeptiske læser nægter selvfølgelig at godtage, at Kierkegaard, som han udlægger sit forfatterskab i *Synspunktet*, kan påberåbe sig en status som sandhedsvidne. Inden for den sidste halve snes år er der dukket adskillige sådanne læsere op: blandt andre Christopher Norris, Poul Erik Tøjner, Joakim Garff og Lars Erslev Andersen, der alle i større eller mindre udstrækning er inspireret af de dekonstruktive strømninger i litteraturteorien og ikke mindst af den mistro til selvbiografiske projekter, der naturligt følger i kølvandet på dekonstruktionens sætten spørgsmålstejn ved subjektets autonomi².

Man kan imidlertid også godt sætte spørgsmålstejn ved, om teksten overhovedet kan siges at være et selvbiografisk bekendelsesskrift, således som for eksempel Lars Erslev Andersen læser den i sit essay ‘Søren Kierkegaards „skrivemaskine“’, ligeledes fra *Hinsides Ironi*:

„(...) *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* kan – på trods af Kierkegaards forsikringer om det modsatte – genremæssigt placeres som et bekendelsesskrift på linje med f.eks. Rousseaus *Confessions*. Bekendelsesskrifter har så godt som altid karakter af at være apologier, d.v.s. forsvar for brud med gældende love og konventioner.“ (s. 17)

Men denne genremæssige placering er bestemt ikke så indlysende endda. Teksten fortæller ganske vist visse ting om sin forfatterers liv og levned. Vi

får lidt at vide om, hvorledes de to afgørende forhold i Kierkegaards liv, det til faderen og det til Regine, omtalt som et „Faktum“, har formet ham som forfatter. Også begivenhederne omkring *Corsar*-affæren omtales. Endda tilskrives de, som det allerede er fremgået, en afgørende betydning for forståelsen af forfatterskabet.

Men det er netop *forfatterskabet*, ikke forfatteren, som er *Synspunktets* egentlige ‘hovedperson’. Kierkegaard slår selv i en note i epilogen fast, at „Thi at jeg selv eier en reen personlig nærmere Fortolkning af mit Personlige er jo noget som er ganske i sin Orden“ (18, 141). Og allerede indledningsvis har han påpeget, at: „Det følger af sig selv, at ganske, det er, i den reent personlige Inderlighed, i hvilken jeg eier Forklaringen af min Forfatter-Virksomhed, kan jeg ikke fremstille den“ (18, 83). Poul Erik Tøjner mener, at Kierkegaard hermed blot kildrer læserens nysgerrighed, og således underlægger sig loven for det interessantes kategori, hvorved han stadig stikker fast i det æstetiske netop dér, hvor det er ham mest magtpåliggende at distancere sig fra det³. Og Christopher Norris er helt på linje hermed: „The narrative process produces gult to order and profits in turn from the additional interest thus created“ (s. 100)⁴. Helt afvise disse argumenter kan man ikke. Det litterært-æstetiske spil er ikke bragt til ophør. Det kan i sagens natur slet ikke bringes dertil, og det er Kierkegaard sikkert ganske bevidst om. I hvert fald proklamerer han følgende – hvilket igen er lettere selvmodsigende, når man betænker tekstens karakter af et litterært ‘testamente’:

„Lad, hvis jeg skal leve længere, Tiden berøve mig Alt, Lad Eftertiden give fuldeste Opreisning: hvad skader og hvad gavner dette dog egentligen mig; hiint skader mig ikke, *hvis jeg blot passer paa at være en Fraværende*, og dette gavner mig ikke, *da jeg jo saa er blevet en Fraværende*.“ (18, 141-42, mine kurs.)

Lad os sammenligne med hvad Constantin Constantius skriver i sit efterskrift til læseren i *Gjentagelsen*:

„Min kjære Læser! Du vil nu forstaae, at Interessen dreier sig om det unge Menneske, medens *jeg er en forsvindende Person*, ligesom en Barselskone i Forholdet til Barnet, hun føder.“ (5, 194, min kurs.)

Og med Anti-Climacus' fordring i *Indøvelse i Christendom* om, at den maieutiske forfatter bør være: „Ingen, en *Fraværende*, et objektivt Noget, *intet personligt Menneske*“ (16, 130, mine kurs.). I *Gjentagelsen* skriver Constantius sig ud af teksten på en maner, som er udbredt blandt romantiske fortællere. Men sammenligningen med barselskonen og barnet indikerer, at der ikke kun er tale om en ironisk pastiche, men også om et maieutisk forhold, ikke bare imellem Constantin og det unge menneske, men også imellem *Gjentagelsen* og dette værks læser – hvilket ingenlunde ophæver ironien. Maieutikerens ironiske distance markeres i hvert fald med eftertryk i citatet fra *Indøvelsen*. Den forfatter, som skriver *Synspunktet* – og skriver sig ud af det⁵ – er det således nærliggende at opfatte som en *litterær* karakter, et litterært selv, der ikke naivt fremstiller sig som et selvbiografisk subjekt i gængs forstand. Forfatterens „Personlige“ er hverken inden for eller uden for teksten. Det er tværtimod, som vi har erfaret, en hemmelighed, som teksten nidkært vogter over.

I det hele taget synes Kierkegaards redegørelse for sit 'personliges' relation til værket, sit 'fraværende' forhold til det, uhyggeligt præcist at foregribe hvad J. Hillis Miller skriver i *Fiction and Repetition*⁶:

„The self of the author is not the explanatory origin of the work. That origin, or rather the apparent origin, metalectically reversing cause and effect, is another, more genuine self. This self is made by the work. The self exists only in the work and in the work's detachment from the „real life“ of the author.“ (s. 11-12)

At anholde Kierkegaard som forfatter til en fejlslagen selvbiografi er derfor ikke umagen værd, eftersom uundgåeligheden af et sådant fejlslag allerede er indskrevet i og med tekstens undvigende manøvrer⁷. Ej heller vinder man meget, hvis man, som Tøjner videre gør, konkluderer, at, „Det æstetiske gennemtrænger fra først til sidst det religiøse“ (op.cit., s. 80). Pointen er, set i lyset af de nævnte forhold, uinteressant, uanset hvor rigtig den umiddelbart må siges at være. Man bør kort sagt ikke stille sig tilfreds med at påvise, at *Synspunktet* er en tekst, der ikke kan opretholde det skel imellem det religiøse og det æstetiske, som den selv vil stadfæste.

Jeg vil derfor i det følgende forsøge mig med en læsning, som på den ene side tager højde for de selvmodsigelser, som findes immanent i værket,

samt dem, der findes mellem værket og Kierkegaards tidligere tilløb til at levere fortolkningsnøglen til sin produktion, men på den anden side så vidt muligt tager Kierkegaards synspunkt(-er) for sin forfattervirksomhed alvorligt.

2. Det bedrageriske „Bedrag“

Norris' hovedantagelse er langt hen ad vejen, at *Synspunktet* skal retfærdiggøre Kierkegaards handlemåde over for Regine. Det er ud fra denne, stærkt reduktionistiske tese, at han læser teksten som et bekendelsesskrift og i den forbindelse næsten skamrider pointerne fra Paul de Mans læsning af Rousseaus *Confessions*⁸ i *Allegories of Reading*. Hvad jeg tænker herom, turde allerede være fremgået. Hvilket dog ikke vil sige, at jeg vil benægte, at teksten til en vis grad har karakter af en apologi. Der er noget der skal undskyldes, eller i hvert fald retfærdiggøres. Hvis Kierkegaard, som han hævder, fra start til mål har været religiøs forfatter med et ligefremt, fromt og frejdigt budskab, må man naturligt spørge, hvad formålet har været med det pseudonyme maskespil og de svimlende dialektiske øvelser. Kierkegaard ser klart, at han må forsøge at retfærdiggøre den del af sin produktivitet, han selv bestemmer som „æstetisk“. Anvendt herpå må kategorien, som Adorno siger i *Konstruktion af det Æstetiske*, opfattes som værende „smeltet sammen med formelen for det „digteriske“, som han [SK, min komm.] brugte for at markere sin ikke-autoritet“ (op.cit., s. 36).

Men hvorfor vil Kierkegaard optræde med „ikke-autoritet“, som en forfatter uden Myndighed? Begrundelsen herfor er ikke kun, som jeg har været inde på, at Kierkegaard nødig ville begå den hybris at udråbe sig selv til en apostel eller et sandhedsvidne. Endnu mere afgørende for fremgangsmåden er kristendommens samtidige stilling: dens situation i det borgerligt-kristne samfund, som Kierkegaard benævner „Christenheden“. Kristenhedens opfattelse af at alle sådan uden videre er gode kristne, udnævner Kierkegaard til „et uhyre Sandsebedrag“. Og til dette sansebedrag knytter sig et radikalt tab af – ægte – umiddelbarhed. Sagen er dermed allerede sat på den kierkegaardske „dialektiske Spidse“, har samtiden bedraget sig selv ind i en vildfarelse, kan den kun bedrages ud af den igen: „Ja, egentligen kan man kun ene paa denne Maade bringe et Menneske, der er i en Indbildning, ind i det Sande, ved at bedrage ham“ (18, 104-05). Man skal altså ikke lade

sig „bedrage af det Ord „Bedrag““ (18, 104). At citationstegnene således truer med at hobe sig op på et penibelt sted angiver klart nok, at vi er i (dobbel-) refleksionen⁹.

Men hvorledes undgår man, at bedraget kommer til at bedrage modtageren på den „forkerte“ måde – og dermed også afsenderen; Kierkegaard svarer: „Forsaavidt Læseren ikke tilstrækkeligt skulde være blevet opmærksom paa Dupliciteten [her dén, at den tilsyneladende æstetiske forfatter i ‘virkeligheden’ er religiøs ditto, min anm.], er det Forfatterens Opgave at gjøre det saa evident som muligt, at den er der“ (18, 85). Men hvad bliver der egentlig tilbage af en duplicitet, der manifest udhæves som en sådan? Hvorledes gør man det, uden at udhævningen forvandler sig til en op-hævning, og alt derved fortaber sig i det futile? Kierkegaards mening er imidlertid ikke, at de æstetiske værker selv skal gøre deres funktion i dupliciteten evident. At han fra start til slut har været religiøs forfatter, har han, siger han, i stedet gjort klart ved sideløbende med de æstetiske værker at publicere sine religiøse og opbyggelige taler¹⁰. Denne tilkendegivelse munder ud i følgende klagesuk: „Med venstre Haand rakte jeg „Enten-Eller“ ud i Verden, med Høire „to opbyggelige Taler“; men Alle grebe de eller saa godt som Alle med deres Høire efter den venstre Haand“ (18, 91).

Men ved den ene hånd nu, hvad den anden gør? Lad os fokusere på den transaktion, som det påstås fandt sted. Hvis vi stiller Kierkegaard (SK) og hans samtidige læser (SL) op over for hinanden, så kan vi illustrere konstellationen på følgende måde:

SK:	h	v	
		↓	(<i>Enten-Eller</i>)
SL:	v	h	

Misforståelsen er, ifølge Kierkegaard, at læseren med sin højre hånd tager, hvad der rækkes ham med venstre. Læseren burde i stedet have grebet, hvad der ræktes ham med højre hånd med sin egen højre. Men man kan måske godt tilgive samme læser, at han har haft svært ved at finde ud af, hvad han skulle gribe og gøre i.

Navnlig i de to foregående kapitler har jeg søgt at påvise, hvorledes chiasmen hos Kierkegaard er den privilegerede figur for reversibiliteten i

hans dialektik. Hvis vi vender tilbage til min illustration, kan den med største lethed arrangeres som en chiasme:

$$\begin{array}{ccc} \text{SK:} & \text{h} & \text{v} \\ & \text{X} & \\ \text{SL:} & \text{v} & \text{h} \end{array}$$

En sådan figur er et langt bedre billede på, hvor svært det må være for læseren at vide, hvad han egentlig bliver præsenteret for, når Kierkegaard samtidig, som han skriver, skulle passe på, at „den religieuse Meddelelse ikke blev altfor ligefrem“ (18, 116). At situationen har været langt mere kompliceret for såvel Kierkegaard som for hans læser, end klagesukket lader antyde, fremgår af mange andre tilkendegivelser i *Synspunktet*. I epilogen slås det fast, at „i Reflexionen maa Alt gjøres omvendt“ (18, 138), hvilket skyldes „Sandsebedraget“, der er anledning til „Produktivitetsens inverse gang“ (18, 133)¹¹. Misforståelsen påstår Kierkegaard endda gjorde sig gældende også på andre niveauer:

„...ved hjælp af Sandsebedraget [her: at *Enten-Eller* var frugten af mange års arbejde, min anm.] kunde Publikum see den store Flid, der var anvendt i stilistisk Henseende – og dog er bogstaveligen Enten-Eller skrevet i kortest Tid¹² og i den maaskee anvendt mindst Flid paa Stilen. Men det forstaaer sig, Publikum kunde ogsaa see, at første Deel af Enten-Eller var skrevet maaskee flere Aar før anden Deel; og *det forholder sig lige omvendt*, anden Deel er skrevet først.“ (18, 132, min kurs.)

Når Kierkegaard således må konstatere, at ethvert forhold vedrørende hans forfatterskab har taget sig „omvendt“ ud for hans publikum, skyldes det måske, at han er gået så inverst til værks, at han i praksis har stillet urimelige krav til det.

Men hvad så med den dialektiske struktur, som Kierkegaard hævder, han har arrangeret sit forfatterskab efter? Er den så umiddelbart gennemskuelig, som han i *Synspunktet* giver udtryk for, at den burde være? Efter *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, hvor den religiøse produktivitet hævdes helt at tage over, følger alligevel en lille æstetisk artikel, *Krisen og en Kri-*

se i en *Skuespillerindes Liv* af pseudonymet Inter et Inter, som skal modsvare de opbyggelige talers position i forfatterskabets første fase¹³. Herom siger Kierkegaard, at „Den (*Krisen*, min anm.) bringer paa en Maade hele Forfatterskabet paa een Gang til Bevidsthed, den erinder (...) *omvendt* om de „to opbyggelige Taler“ (18, 87, min kurs.). Det er altså for den dialektiske symmetris skyld, at *Krisen* blev udgivet. Men samme symmetri betyder, at forfatterskabet i sig selv er arrangeret i overensstemmelse med chiasmens figur. Forholdet imellem æstetisk og religiøs produktivitet vendes om med *Efterskriften* som omdrejningsakse: ‘ab’ bliver til ‘ba’. Som det er fremgået, er symmetrien i den chiastiske figur hos Kierkegaard imidlertid forræderisk, eftersom den netop orkestrerer forfatterskabets inverse gang, dets fundamentale reversibilitet. Samtlige de selvmodsigelser, som jeg har opregnet, kunne således skyldes, at Kierkegaard ikke kan undgå fortsat at rotere på sin „dialektiske Spidse“. Når Kierkegaard skriver: „Eet maa da Forfatteren ikke glemme, Menten, hvilket der er hvilket, det Religieuse det Afgjørende, det Æsthetiske Incognito’et, at ikke den dialektiske Krydsen ender med at slaae Sladder“ (18, 104), så sladrer denne „Krydsen“ i hvert fald om hvilke vanskeligheder „Forfatteren“ har rodet sig ud i¹⁴. I denne forbindelse kunne det være relevant at se på, hvad Kierkegaard anfører i *En literair Anmeldelse*:

„Thi en Forfatter maa jo have sin private Personlighed som enhver Anden, men denne skal være hans *Adyton* [betyder på græsk „det allerhelligste“, min anm.]; og som man spærrer Indgangen i et Huus ved at stille to Soldater med korslagte Geværer: saaledes danner Idealitetens Ligelighed ved de qualitative Modsætningers dialektiske Kors den Spærring, der gjør enhver Adgang umulig.“ (14, 90)

Igen placeres chiasmen et centralt sted. Den vogter her, som hvad vi på baggrund af det forudgående kunne kalde en marginalitetens figur, over forfatterens personlige, ganske som Kierkegaard, som det er fremgået, til stadighed vogter over sit personlige, både i forfatterskabet i almindelighed og i *Synspunktet*. Så hvis sidstnævnte tekst trods alt udgør et forsøg på at tilvinge sig en vis adgang og få ekspliciteret forfatterens personlige motiver, kan det ikke undre, at den kommer i modstrid med sig selv på afgørende punkter.

Og lad os så se på de modsigelser, som kan påvises imellem *Synspunktet* og andre af Kierkegaards udtalelser om sin forfatter-virksomhed og den indirekte meddelelse.

3. Den strengeste form

De centrale steder i Kierkegaards værk, hvor han foretager statusopgørelser over sit forfatterskab, er tillæget til *Efterskriften*, „Henblik til en samtidig stræben i dansk Litteratur“, ‘tillægget’ dertil (man bemærker, at det allerede her er forbundet med visse vanskeligheder at få sagt det sidste ord), der, ikke videre heldigt, hedder „En første og sidste Forklaring“, samt skriftet, *Om min Forfatter-Virksomhed*, der er forfattet senere (1849) end *Synspunktet* (skrevet 1848, publiceret 1859), men blev udgivet allerede i 1851.

I ‘forklaringen’ fraskriver Kierkegaard sig enhver forbindelse med sine pseudonymer, han har „ingen Mening om dem uden som Trediemand“ (10, 286). I *Synspunktet*, derimod, bestemmer han pseudonymiteten som en art taktisk forstillelse; det allerede behandlede „Bedrag“ er „Pseudonymitetens“ dybere Betydning“ (18, 104) – man bedes venligst bemærke, at pseudonymiteten her er sat i citationstegn, men det skal man nok ikke lade sig bedrage af! Med sådanne formuleringer tenderer *Synspunktet* mod at rive tæppet væk under alt, hvad der andetsteds siges om den indirekte meddelelse. Bedre bliver det ikke af, at Johannes Climacus, fordi hans ‘henblik’ skal manes i jorden, frakendes dybere indsigt i Kierkegaards værk, fordi han kun kan forholde sig til det som „En Trediemand, der Intet kunne vide om en ham fremmed Produktivitets Hensigt“ (18, 87). Hvorpå Kierkegaard på følgende side, og som allerede citeret, uden at blinke slår fast, at „Kan jeg ikke i *Egenskab af Trediemand*, som Læser, ud af Skrifterne godtgjøre, at det er som jeg siger, at det ikke kan være anderledes: saa kunde det aldrig falde mig ind at ville vinde, hvad jeg saa anser for tabt“ (min kurs.). Den indirekte meddelelses dialektik ender med at ‘slå sladder’ for Kierkegaard, det må være den første og sidste forklaring. At jeg påstår noget sådant er imidlertid *ikke* ensbetydende med, at jeg, på linje med nogle af de i indeværende kapitel nævnte fortolkere, vil hævde, at det æstetiske invaderer den ligefremme, religiøse produktivitet og dermed undergraver ikke alene hierarkiseringen, men også selve den skelnen, der foretages imellem de to former for produktivitet. Det forholder sig ikke så enkelt, hvilket jeg nu skal søge at udrede.

Igen vil jeg tage udgangspunkt i de udkast til en serie forelæsninger om den indirekte meddelelse, som forefindes i papirerne. For sagen er, at den indirekte meddelelse i disse skitser tilkendes en højere status end den ligefremme, hvilket skyldes det faktum, at så snart meddelelsen vedrører det etisk-religiøse, så må intet vedrørende meddelerens „Personlige“ stille sig hindrende i vejen: „At hjælpe et Msk. til som Enkelt at forholde sig til Gud, er Alvor. Men det maa jo netop gjøres indirecte, thi ellers faaer den Hjulpne mig til en Hindring“ (VIII, 2 B 81, 23). Dette betyder dog ikke, at det skal være enhver forbudt, der meddeler sig etisk-religiøst, at sige „jeg“ om sig selv. For med næsten profetiske overtoner spår Kierkegaard, at, „(..) den Tid vil komme, da der staaer et Jeg op i Verden, som udenvidere siger jeg, og taler i første Person. Først han vil ogsaa i strengeste Forstand meddele ethisk og ethisk-religiøs Sandhed“ (VIII, 2 B 88, s. 183). En vis genkomst? Sig selv betræffende spår Kierkegaard i hvert fald, at: „Jeg drister mig vel aldrig til at bruge ganske ligefrem mit eget Jeg“ (s. s.)¹⁵. Og man må medgive ham, at få har vist sig så uvillige til „udenvidere“ at sige „jeg“, som han. Da det i sagens natur er vanskeligt at holde forelæsninger under pseudonym, undskylder Kierkegaard sig endda over for sine imaginære tilhørere med, at hans ligefremme fremtræden som forelæser, er en „fornøden Given-efter“ (s. s.). Og hvorledes skulle ironikeren, dén som er bevidst om den ironiske cæsur, *egentlig* kunne sige „jeg“? Ja, hvordan skulle skribenten, som praktiserer „Kunsten at skrive Efterladte Papirer“, kunne gøre det? En sådan skribent kan ikke formidle hemmeligheden om sit „jeg“, eftersom hans erkendelse netop er, at der også for ham selv er tale om en hemmelighed. Spørger man en sådan skribent om, hvem han er, så kan han kun svare med en tautologi. Det er Kierkegaard allerede klar over i 1837: „Ligesom ogsaa disse Ord „jeg er den som jeg er“ er et ypperligt Svar til utidige Spørgere“ (II A 89)¹⁶. Det er derfor yderst konsekvent, når Kierkegaard i 1849, på det tidspunkt hvor han overvejer, om han skal udgive *Synspunktet* eller ej, noterer:

„Vanskeligheden ved at udgive *det* om Forfatterskabet er og bliver at jeg har været brugt, uden ret selv at vide det eller ganske at vide det: og nu først forstaaer jeg og overskuer jeg det Hele – *men saa kan jeg jo dog ikke sige: jeg* (...). Dog dette er min Grændse [at være den som bedst kan belyse strukturen, min anm.], *jeg er Pseudonym*. Glødende, flammende skal jeg fremstille Idealet, og naar da Tilhøreren eller Læseren bevæges

til Taarer, da har jeg den Opgave endnu at sige: *jeg er det ikke*, mit Liv er ikke saaledes.“ (X, 2 A 89, mine kurs.)

At udfritte digteren Søren Kierkegaard, eller rettere hans fremdigtede alter ego (?), Anti-Climachus, for det er ham, der taler i den optegnelse, jeg nu vil citere fra – så maksimalt tvetydigt forholder det sig faktisk – at spørge ham, om han nu også er *dén*, eller det ideal, som han har fremdigtet, er derfor at friste ham til „at glemme hvad der staaer paa Titelbladet“ (X, 6 B 36):

„Thi om jeg <nu> gik i Fælden <om jeg brød Hemmeligheden,> hvad kan det hjælpe, at jeg siger: det er mig selv? jeg er jo ikke et „mig selv“, jeg <Digteren,> er jo <atter> ikke selv noget virkeligt Menneske, men en digtet Person. Nei, nei, frist mig ikke, lad os opgive denne Samtale, der, enten den varer fem Minuter eller ti Aar, der, enten jeg siger ja eller jeg siger nei, enten jeg benægter, eller jeg forsikrer, ja om det saa var ved alt hvad Helligt er, kun fører, om man saa vil, til Eet, nemlig til Intet.“ (ibid.)

Hvormed vi, ikke én gang for alle, men bestandig begynder¹⁷. Amen. Kierkegaards uendeligt reversible forsøg på at få klarhed over, om han kan sige „jeg“ eller ej, lader sig kort sagt læse som én fortløbende udfoldelse af den guddommelige tautologi: „jeg er den, som jeg er“, hvorfor han måske ikke bare er fristet til at bryde hemmeligheden, men også til at identificere sig med Gud, som har indstiftet denne tautologi. I forrige kapitel varslede jeg, at vi stadig havde et mellemværende med det dæmoniske. Dette vil jeg nu tage fat på.

Forelæsningsudkastene er også i *dén* forbindelse et relevant dokument, ikke mindst fordi de fortsætter med at tale *Synspunktet* så stik imod, som overhovedet tænkes kan:

„I Forhold til ethisk tildeels ogsaa i Forhold til ethisk-religieus Sandhedsmeddelelse er den Indirecte Meddelelse den strengeste Form. Dog kan en ligefremmere Meddelelse, der gaaer ved Siden deraf, ogsaa være nødvendig for at understøtte hvad den selv i en anden Forstand understøttes af. Dette har jeg forstaaet lige fra min Forfatter-Virksomheds Begyndelse. Med Pseudonymerne fulgte derfor bestandig ligefrem Med-

delelse i Skikkelse af opbyggelige Taler, og i de sidste par Aar har jeg næsten udelukkende brugt ligefrem Meddelelse.“ (VIII, 2 B 88, s. 184, mine kurs.)

Man bemærker, hvorledes det ene hviler på det andet, det andet på det ene. Men hvad der lige nu interesserer er, at man i *Synspunktet* kan læse følgende:

„Ja, det Digteriske maatte udtømmes, det var mig en Umulighed Andet. Men hele den æsthetiske Frembringelse var lagt under det Religieuses Beslag; det Religieuse fandt sig i denne Udtømmelse, men skyndede i eetvæk paa, som vilde det sige: er Du nu ikke snart færdig dermed.“ (18, 132)

Hvad er der her blevet af den ‘strengere form’? Den højre hånd ved tydeligvis ikke hvad den venstre gør. Men det er unægteligt dén, som holder fast i det ‘strenge’ ved den indirekte meddelelses form, som det er mest interessant at række ud efter.

Også andetsteds, men naturligvis under pseudonym, tilskrives den indirekte meddelelse nemlig en vis forrang; selve Jesu meddelelsesform fremhæves i *Indøvelsen* som værende indirekte¹⁸. Anti-Climacus diskuterer indgående Gud-mennesket, Kristus, som et „Modsigelsens Tegn“. Et sådant tegn må Kristus nødvendigvis udgøre, fordi han kun derved kan befordre „Forargelsens Mulighed“, som er troens forudsætning. Et modsigelsens tegn kan i sagens natur ikke meddele sig ligefremt, eftersom dets væren altid allerede er dialektisk determineret og derfor en „Reflexions-Bestemmelse“. Dermed bliver modtageren ikke så meget en fortolker af tegnet, som han selv bliver fortolket:

„Der er et Noget, som gjør, at man ikke kan lade være at see – og see, idet man seer, seer man som i et Speil, man kommer til at see sig selv, eller han, der er Modsigelsens Tegn, seer En lige ind i Hjertet, medens man stirrer ind i Modsigelsen. En Modsigelse stillet lige over for et Menneske – og naar man da kan faae ham til at see derpaa: er et Speil; idet han dømmes, maa det blive aabenbart, hvad der boer i ham. Det er en Gaade; men idet han gjetter, bliver det aabenbart, hvad der boer i ham, ved

hvorledes han gjetter. Modsigelsen sætter ham et Valg, og idet, samt i Det, han vælger, bliver han selv aabenbar.“ (16, 124)

Allusionen til Paulus' Første Brev til Korinterne (13, 12) er selvfølgelig ganske åbenbar. Men mindst lige så åbenbart er det, at passagen minder forstyrrende meget om, hvad Kierkegaard andetsteds skriver om sin egen indirekte meddelelse. Eksempel følger.

At Kristus er modsigelsens tegn, er som nævnt en forudsætning for troen. Om han er Guds søn kan aldrig bevises, men må tros – hvilket kræver, at man kan sætte sig ud over sin umiddelbare forargelse over at Guden optræder i menneskeskikkelse. Kristus kan derfor ikke overbevise i kraft af nogen form for autoritet. Men som ethvert modsigelsens tegn, kan han, siger Anti-Climacus, tvinge modtageren til at blive opmærksom:

„Alvoren er just, at Christus ikke kan give ligefrem Meddelelse, at det enkelte ligefremme Udsagn kun, ligesom Miraklet, *kan tjene til at gøre opmærksom*, for at saa den Opmærksomme, stødende an paa Modsigelsen, kan vælge, om han vil troe eller ikke.“ (16, 132, min kurs.)

I *Synspunktet* skriver Kierkegaard til gengæld om sin *egen* virksomhed som meddeler, at:

„Tvinge et Menneske til en Mening, en Overbeviisning, en Tro, det kan jeg i al Evighed ikke; men Eet kan jeg, det Første i een Forstand (thi det er Betingelsen for det Næste, det er: at antage denne Mening, Overbeviisning, Tro), det Sidste i en anden Forstand, dersom han ikke vil det Næste; *jeg kan tvinge ham til at blive opmærksom*.“ (18, 101, min kurs.)

Således balancerer Kierkegaard af og til på randen af at udviske forskellen på sin egen og Kristi meddelelsesform. Men det er muligvis en form for dæmoni, som uafvendeligt følger af den indirekte meddelelse, som Kierkegaard forstår og praktiserer den¹⁹. Jeg kan derfor ikke tilslutte mig Lars Bejerholms opfattelse, at „Frågan om eventuelle motsägelser i begreppet „indirecte Meddelelse“ er (...) av underordnat intresse jämförd med ett klarläggande av SK:s bruk av termen (...) i olika delar av produktionen“

(op.cit., s. 124), men vil i det følgende stille skarpt på den ganske alvorlige modsigelse, at den kierkegaardske udgave af den kristne maieutiker risikerer at dæmonisere sig selv.

4. Dæmonien

Om Anti-Climacus skriver Kierkegaard et sted i sine papirer: „Dette bliver hans personlige Skyld, at forvexle sig selv med Idealiteten (dette er det Dæmoniske i ham), men hans Fremstilling af Idealiteten kan være ganske sand, og den bøier jeg mig for“ (X, 1 A 517). Anti-Climacus' fremstilling af idealiteten *kan* altså være sand. Denne tvivl, denne modvilje mod ligefremt at skrive „er ganske sand“, kan ikke siges ligefremt at formindske den potentielle dæmoni i foretagendet. Anti-Climacus er godt selv klar over, at der kan opstå problemer, så snart et menneske forsøger sig med den indirekte meddelelsesform, ved hvis hjælp også Guden giver sig til kende. I *Indøvelsen* siger han, at:

„Om et Menneske har Lov til at mystificere saaledes, om et Menneske kan det, om det Forsvar, hvis han kunde det, var tilstrækkeligt, at han maieutisk udviklede den Anden, eller fra en anden Side, om det ikke just er Pligt, antaget nemlig at det er Selvfornægtelse og ikke Stolthed; afgjør jeg ikke.“ (16, 128)

Ironikeren skal nok afholde sig fra at tage stilling, men skilter hellere med sin uvidenhed! I *Synspunktet* argumenterer Kierkegaard imidlertid for, at der har været sand selvfornægtelse forbundet med hans forfattervirksomhed, hvorved han, ud fra ovenstående citat, fremstår som en, der muligvis kun har gjort sin pligt (cf. 18, 96). Men nogen endelig absolution kan han altså ikke få fra Anti-Climacus. Som en anelse længere fremme afslører, hvor fundamentalt set forbeholden han er på dette punkt: „Dog selv det Maieutiske betræffende afgjør jeg ikke, hvorvidt det, christelig forstaaet, er at billige“ (16, 138). Hvorved han egentlig bliver indskrevet i en performativ modsigelse. For ved fortsat ikke at ville tage endegyldigt stilling til dette spørgsmål, gør han sig jo til „Ingen, en Fraværende, et objektivt Noget, intet Personligt Menneske“ – en ifølge ham selv vaskeægte maieutiker, en indirekte meddeler! Hvem bedrager egentlig hvem – og på hvilken måde og

med hvilket formål for øje – når et pseudonym (også) på denne vis tenderer at underminere sin egen diskurs?

Også om det ord 'bedrag' siger Anti-Climacus imidlertid interessante ting:

„Hvad vil det sige: at drage til sig? er det dog ikke i Grunden usandt, om hvad der kun *bedragende* drager til sig, om hvad der drager til sig for at bedrage, eller bedrager, idet det drager til sig, at udsige: at det drager til sig? Thi rigtigere og sandere maa jo derom siges: det bedrager, ikke eet Ord mere.“ (16, 153)

Hvorefter han fortsætter med at tage det forførende under en lignende behandling:

„Dersom man om hvad der forfører vilde sige det fører – derpaa holde inde, slet Intet videre ville tilføje, eller først langt om længe – til Forførelse; var dette saa ikke som et Udtryk for, at man i Grunden var i det Forførendes Magt? Sandeligen, det er farligt og betænkeligt naar et Menneske saaledes staver, og er saaledes langsom i at lægge sammen, det er en farlig Dvælen ved det Forbudne, en Dvælen, eller rettere, det er som havde man i Grunden Lyst til at gaae et lille Stykke med, at føres et lille Stykke af det Forførende.“ (16, 153-54)

Hvad én og anden vel har. Med disse lidt skolemesteragtige, kvasi-etymologiske udredninger, der lige akkurat dvæler så tilpas meget, at det atter er fristende at dømme performativ selvmodsigelse, lader Anti-Climacus bedraget og forførelsen fremstå som nogle størrelser, der lader sig kalde ved rette navn. Men han er i realiteten blot i færd med at forberede en eksegesi over de skriftens ord: „Og jeg [Jesus, min anm.] – når jeg er blevet ophøjet fra jorden, vil jeg drage alle til mig“ (Joh.12, 32). Og så er alting pludselig langt mere kompliceret. Jesus taler ikke her som den ophøjede, men som det modsigelsens tegn, der, som det er fremgået, også støder fra. Hvad Anti-Climacus ikke kommer ind på i de just citerede udredninger er, at det dragende og det forførende gebærder sig på samme vis. Det dragende lokker kun i kraft af noget ukendt, noget mystisk og hemmelighedsfuldt, som er både truende og forjættende. Præcis det samme gælder for det forførende.

Det er næsten for meget af det gode at måtte komme ind på chiasmen igen. Men der er vist ingen vej udenom. Jeg vil tage udgangspunkt i en passage, hvor Derrida behandler det chiastiske i blikkenes konfrontation. Her skriver han:

„we are all the more blind to the eye of the other the more the other shows themselves capable of sight, the more we can exchange a look or gaze with them. This is the law of the chiasm in the crossing or non-crossing of looks or gazes: fascination by the sight of the other is irreducible to fascination by the eye of the other; indeed, it is incompatible with it. This chiasm does not exclude but, on the contrary, calls for the haunting of one fascination by the other.“ (s. 106)²⁰

Derrida beskæftiger sig altså her med øjet og blikket. Men hvad han skriver kan også vise sig relevant for forståelsen af Kierkegaards dialektik, der som bekendt også har forbindelse med „Øieblikket“²¹. Er fascinationen af henholdsvis det dæmoniske, herunder det som forveksler sig med eller forklæder sig som det guddommelige, og det guddommelige, herunder det som med Kristus iklæder sig jordisk kostume, to fascinationer, som på lignende vis hjemsøger hinanden? At konfrontere paradokset er, hos Kierkegaard, at befinde sig i „Øieblikket“: punktet hvor det timelige og det evige krydser hinanden. Og det er at konfrontere en tvetydighed eller uafgørlighed, hvor dæmonisk og guddommeligt ikke lader sig skille ad ved forstandens hjælp; hvor der kan være noget guddommeligt ved fortabelsen og noget dæmonisk ved frelsen²². Dialektikken i denne gensidige hjemsøgelse finder sit mest frapperende udtryk i det modsigelsens tegn, som Kristus ifølge Kierkegaard udgør. Den autoritet, som kunne skille vandene og udpege, hvad der er hvad, hvad der er dæmonisk, og hvad der er guddommeligt, er suspenderet til et sted *uden for* teksten og kan og vil ikke stabilisere den dialektiske tvetydighed *inden for* teksten. Det er derfor kategorier som det dialektiske, det dæmoniske og paradokset indgår i så sprængfarlig en forbindelse, som tilfældet er hos Kierkegaard. Og derfor den indirekte meddelelse, som Kierkegaard forstår og praktiserer den, er hjemsøgt – og fascineret – af det dæmoniske.

I udkastene til forelæsningerne om den indirekte meddelelse, planlægger Kierkegaard således at forelæse „Om indirecte Meddelelse, hvorvidt et

Msk. har lov til at bruge den, om der ikke er noget Dæmonisk deri“ (VIII, 2 B 85, 26). I udkastene når han aldrig frem til at udfolde dette punkt. Men andetsteds i papirerne beskæftiger han sig med spørgsmålet. En af de klareste formuleringer, man kan finde er følgende: „Det at holde det tvivlsomt hvad man selv vil in toto, det er det egentlig Maieutiske. Men det er ogsaa det Dæmoniske, thi det er dog at gjøre et Menneske til Mellembestemmelsen mellem Gud og andre Mennesker“ (IX A 234). Hvoraf det fremgår, at Kierkegaard forbinder det dæmoniske ved den indirekte meddelelse med det forhold, at den maieutiske meddeler gør sig til et bindeled imellem Gud og andre mennesker og dermed risikerer uberettiget at indtage en overlegen position over for disse. Hvilket klart er et af de spøgelses, som hjem søger *Synspunktet*. Men som det allerede er fremgået, er det et åbent spørgsmål, om det dæmoniske ved det maieutiske udelukkende bundes heri. I *Søren Kierkegaards kommunikationsteori*²³ skriver Paul Müller, at:

Meddelelsens kunst består m.a.o. i at præsentere modtageren for et „Modsigelsens Tegn“, i hvilket de modsatte kvaliteters sammensætning er således fastholdt, at det er ham umuligt at sige ligefrem, hvilket der er hvilket og ad den vej fastslå en entydig fremsat mening, der undrager sig dialogens skærsild og erhvervelsens skullen.“ (s. 68)

„Dialogens skærsild“ er her et yderst velvalgt udtryk. Dialog og dialektik står, som jeg redegjorde for i mit fjerde kapitel, i et intimt forhold til hinanden, etymologisk set. Og Kierkegaards maieutiske dialektik vil jo på en gang i dialog med læseren og afsondre sig på en vis, så læseren bringes til at indgå i en dialog med sig selv. Det er derfor, Kierkegaards dialektik både drager og forfører. Den appellerer, fordi den tilsyneladende sætter modsætninger i system og afklarer deres indbyrdes forhold. Men når læseren først har ladet sig rive med af tekstens reversible dialektiske spil, der ikke munder ud i endegyldige afklaringer og synteser, oplever han også et tilbageskud. Teksten både tiltrækker og frastøder – derfor fascinerer den. Læseren efterlades lige præcis i en dialektisk-dialogisk skærsild. Eller det der er værre. For sjælene i skærsilden hørte trods alt ultimativt set til de frelste, mens den maieutiske forfatter ingen garanti har for, at læseren vælger frelsens vej. Han må være villig til at løbe den risiko, at han (for-)fører sin modtager hen til et punkt, hvor denne potenserer sine eventuelle vildfarelser. Hvilket er

endnu et spøgelse, som hjem søger såvel *Synspunktet*, som mangt og meget andet, Kierkegaard har skrevet. Det dæmoniske er i det hele taget det, som han aldrig kan skrive sig fri af eller endegyldigt væk fra. Kommer Kierkegaard dermed i en vis forstand til at dele skæbne med det Gud-menneske, om hvilket Anti-Climacus i *Indøvelsen* skriver:

„Ja, han [Gud, min anm.] har i en vis Forstand, ved at lade sig føde, een Gang for alle bundet sig selv; hans Ukjendelighed er saa almægtigt fastholdt, at han selv paa en Maade er i sit *Incognitos Magt* [min kurs.], hvori ligger hans reent menneskelige Lidelses bogstavelige *Virkelighed*, at denne ikke er en blot Tilsyneladende, men i en vis Forstand er *den paa-tagne Ukjendeligheds Overmagt over ham selv*“ (min kurs.). (16, 128)

Og er der simpelthen intet andet alternativ, hvis ikke Kierkegaard vil gøre sig til en autoritet, som docerer sandheden? For at besvare disse spørgsmål, så vidt de nu overhovedet lader sig besvare, vil jeg i mit sidste kapitel reflektere en anelse videre over, hvilket forhold skribenten Kierkegaard har til det sprog, som er hans medium.

Skriftens Gave

De 300 Aars møisommeligt erhvervede Drifts-Capital, den er forbrugt, mine Herrer og Damer; der kan ikke med nye Bedrag pines mere ud af den

– SK¹

Hvor dog Trykfeil kunne være vittige! I den anden af de to Smaa-Afhandlinger stod, istedetfor: den Gave at kunne gjøre Mirakler: den Gene

– SK²

I mit sjette kapitel var jeg inde på begrebet eller kategorien den dobbelte – og dobbeltydige – gave. I mine overvejelser var det ikke mindst sproget, der fremstod som en sådan gave, da det på én gang virker fremmedgørende og samtidig værner om subjektivitetens hemmelighed. Disse overvejelser gjorde jeg mig i forbindelse med min læsning af *Frygt og Bæven*, hvor Johannes de silentio imidlertid ikke direkte lancerede begrebet eller kategorien om gaven. Men Kierkegaard tematiserer faktisk allerede gaven som et ‘dobbelt’ fænomen i *Om Begrebet Ironi*: „Men Virkeligheden (den historiske Virkelighed) træder paa en *dobbelt Maade i Forhold* til Subjectet: deels som en *Gave*, der ikke vil lade sig vrage, deels som en *Opgave*, der vil realiseres“ (1, 288). Umiddelbart et ligefremt og lettere moraliserende udsagn, hvor gavens dobbelthed altså består i, at den er skænket én på forhånd, samtidig med at den stiller én en opgave, der skal løses. Således tilskrives den en ikke uvæsentlig agens: som gave *lader den sig ikke vrage*, som opgave *vil den realiseres*. Der er noget tvingende ved den, noget som ikke er under subjektets kontrol. Denne opfattelse kunne sagtens tolkes i religiøs retning; Gud har en plan med hvert enkelt menneske, han skænker livet, hvorfor livet har karak-

ter af en opgave, som skal løses i overensstemmelse med samme plan. Hvad det gælder om er at finde ud af, hvad styrelsens plan er med én. Faktisk kan der næppe herske tvivl om, at Kierkegaard, som i sine papirer skriver stolpe op og stolpe ned om, hvorledes han tolker styrelsens intentioner med ham, var af en sådan opfattelse. I *Om Begrebet Ironi* lader det til, at én måde, hvorpå man kan løse denne opgave, er at lære at beherske ironien. Hvilket jeg allerede har argumenteret for ikke er helt så let en sag, som disputatsen eksplicit gør gældende. Hvorfor det ikke kan undre, at hele Kierkegaards forfatterskab kan læses som ét fortløbende (og ufuldbragt?) forsøg på at nå frem til en beherskelse af ironien. Læser man forfatterskabet således, kan det næsten virke ondsindet af styrelsen, hvis dens plan med ham var, at han skulle være forfatter. At den således *prigsav* ham den litteratur, som romantikken netop havde stadfæstet som ironiens sande medium. Men at dette var styrelsens plan, det var Kierkegaard selv ikke i tvivl om. Og det handler det måske mest spændende – og urovækkende – afsnit af *Synspunktet* om.

1. Styrelsens part

Vi har allerede set, hvorledes Kierkegaard i *Synspunktet* hævder, at han lige fra første færd planlagde sit forfatterskab som en symmetrisk, dialektisk konstruktion, hvor den æstetiske produktivitet havde en funktion i det religiøse masterplot, som var determineret af det noksom omtalte sansebe- drag. Men man er jo ikke Kierkegaard, hvis man ikke på et givet tidspunkt tilbagekalder sin tekst. Så det kan ikke overraske, når vi pludselig, i afsnittet betitlet „Styrelsens Part i mit Forfatterskab“, får at vide at:

„Dersom jeg nemlig vilde gaae hen og sige, at jeg fra første Øieblik af havde havt Overskuelse over den hele Forfatter-Virksomheds hele dialektiske Bygning, eller at jeg i ethvert Øieblik Trin for Trin i Reflexion forud havde udtømt Mulighederne saaledes, at Reflexionen bagefter ikke havde lært mig Noget, stundom noget Andet, at det jeg havde gjort vistnok var det Rigtige, men at jeg dog nu først selv ret forstod det: vilde jeg gjøre dette, da var det en Fornegtelse og en Uredelighed mod Gud. Nei, jeg maa med Sandhed sige: jeg kan ikke forstaae det Hele, just fordi jeg indtil den mindste Ubetydelighed kan forstaae det Hele; men det jeg ikke kan forstaae er, at jeg nu kan forstaae det, og dog ingenlunde tør

sige, at jeg i Begyndelsens Øieblik forstod det saa nøiagtigt – og dog er jeg jo Den, som har udført det og med Reflexion gjort hvert Skridt.“
(18, 124-25)

At tilkende styrelsen den part, som tilkommer den i forfatterskabets udvikling, er altså ensbetydende med at bekende, at der ikke har været så meget styr på tingene, som *Synspunktet* hidtil har givet udtryk for. Og denne indrømmelse åbner videre op for en anerkendelse af, at der har været en form for fremmedbestemmelse, en art diktat fra et forhåbentligvis højere sted, involveret i skriveprocessen:

„Thi der har i Produktiviteten ikke været end ikke det mindste Sinkerie; det der skulde bruges, har altid været ved Haanden, just til det Øieblik, det skulde Bruges. Den hele Produktivitet har i een Forstand havt den uafbrudte Jævnhed, som om jeg ikke havde bestilt Andet end hver Dag at afskrive et bestemt Stykke af en trykt Bog.“ (18, 124)

Men så upersonligt et forhold, som afskriften af en bog, er der dog ikke udelukkende tale om:

„Fra første Begyndelse har jeg været som under Beslag, og hvert Øieblik fornummet, at det var ikke mig, der spillede Herren, at der var en Anden, der var Herren, fornummet det med Frygt og Bæven, naar han lod mig mærke sin Almagt og min Intethed, fornummet det ubeskriveligt saligt, naar jeg forholdt mig til ham og Arbeidet i ubetinget Lydighed.“
(18, 122)

Hvilket egentlig er et korrektiv til den form for – bevidst eller ubevidst – indentifikation med den guddommelige meddeler, den forvekslen sig selv med den kommunikative idealitet, som Kierkegaard altså af og til tenderer at gøre sig skyldig i. Men på den anden side: hvem er denne 'Herre' egentlig? At man kan tillade sig at rejse et sådant spørgsmål, er Kierkegaards tekst selv anledning til. Han indrømmer nemlig, at han:

„(...) ikke har et umiddelbart Forhold til Gud at beraabe mig paa, ikke kan eller tør sige, at det er ham, der umiddelbart indskyder mig Tan-

kerne, men at mit Forhold til Gud er et Reflexions-Forhold, Inderlighed i Reflexion, som da overhovedet Reflexion er min Individualitets-Bestemmelse, hvorfor jeg ogsaa i at bede har min Styrke i at takke.“ (18, 122)

Hvad Kierkegaard først og fremmest takker for, er imidlertid den beskyttelse han har fået, mod en anden magt, som har været ved at sprænge ham i stumper og stykker: hans alt for stærke inspiration. Han har derfor:

„(...) behøvet Gud hver Dag for at værgе mig mod Tankernes Rigdom. Sandeligen, giv et Menneske en saadan Produktivitets-Evne, og saa et saa svageligt Helbred, han skal vel lære at bede. Jeg har hvert Øieblik kunnet gjøre dette Kunststykke, og jeg kan gjøre det endnu: jeg kunde sætte mig ned og blive ved at skrive uafbrudt Dag og Nat og atter een Dag og een Nat, thi der er Rigdom nok. Gjorde jeg det, saa er jeg sprængt (...) Saaledes har jeg under hele Forfatter-Virksomheden uafbrudt behøvet Guds Bistand, for at kunne gjøre det som et simpelt Pligt-Arbeide, hvortil anvistes bestemte Timer hver Dag, udenfor hvilke der ikke turde arbeides; og skete det en enkelt Gang, da maatte jeg dyrt nok bøde derfor. Intet ligner min Adfærd mindre end hiin geniale Stormen paa, og saa en tumultuarisk Bryden af; jeg har i Grunden levet som en Skriver i sit Contoir.“ (s. s.)

Who would prefer not to? Næppe! Men under alle omstændigheder må Kierkegaard konkludere, at „Uden Gud er jeg mig selv for stærk, og paa den maaskee af alle Maader qvalfuldeste sprængt“ (18, 123). Har der ofte været noget dæmonisk, og dermed noget tvetydigt, ved den guddommelige inspiration, værkets forudsætning, så bliver dette forhold så sandelig sat på spidsen hos Kierkegaard, hvor inspirationen, omend den er en „Rigdom“, er en magt, som kun Gud kan hjælpe ham til at dosere i kvanta, som ikke er livstruende. Når man betænker de mange pseudonymer, som Kierkegaard uddelegerede sin inspiration til, er det sigende nok, at han omtaler denne fare, som en fare for at blive sprængt. Måske er det denne risiko, Kierkegaard giver en slags navn, idet han lader sine pseudonyme æstetiske drikkebrødre tage afsked efter nattens udsvevelser i „In Vino Veritas“ fra *Stadier paa Livets Vei*: „Saaledes stiger en Raket ved Krudtets Kraft op i et eneste Skud,

staaer i et Øieblik stille samlet heel i eet Moment, da splittes den ad for alle Vinde“ (7, 76). Måske.

Den Gud, som Kierkegaard oplever på denne måde overvåger og hjælper ham med at administrere hans forfattervirksomhed, turde han imidlertid, som jeg lige før citerede ham for, ikke udelukke også var den, som sendte ham tankerne: den faretruende inspiration. Et sådant Gudsbegreb synes potentielt at kunne omfatte både det guddommelige og det djævelske princip, sådan som det også fremgår af følgende passus:

„Det Dialektiske ligger i, at hvad Overordentligt, der var mig betroet, for en Forsigtigheds Skyld var mig betroet i en saadan Elasticitet, at hvis jeg ikke vilde lystre, saa slog det mig ihjel. Det er som naar Faderen siger til Barnet: Du skal faae Lov at faae det altsammen, det er Dit, men vil Du ikke lyde og bruge det som jeg vil, nu vel, jeg skal ikke straffe Dig ved at tage det fra Dig, nei tag det – det knuser Dig.“ (18, 122-23)

Hvorledes skal man tolke det faktum, at Kierkegaard har oplevet sit virke som skribent som midtpunkt for en sådan strid mellem en beskyttende og en sønderknusende magt?

Det er nærliggende at tolke denne modsigelse som et udtryk for Kierkegaards forsøg på at forholde sig til det faktum, at hans forfattervirksomhed har udviklet sig til et selvkørende og -producerende maskineri, der har taget magten fra ham. Hvilket både Lars Erslev Andersen og Poul Erik Tøjner tenderer at gøre i de tolkninger, som jeg gentagne gange har kommenteret³. Således skriver Tøjner om *Synspunktets* Kierkegaard, at han er:

„bevidst om det på sin vis umulige (...) i sit forehavende. Alligevel farer han fort. Og med hvilke midler: Æstetiske. Han (...) er faktisk kommet til et punkt, hvor ringen ganske vist er sluttet, men hvor den besnærende helhed i cirkelen fra at være religiøsitetens hvert øjeblik kan kortslutte og slå om i ironiens æstetiske kredsløb. I denne upålidelige tekst-maskine kan enhver tekst altså optræde såvel æstetisk-ironisk som religiøst.“ (op. cit., s. 76)

Og Erslev konkluderer, at samme Kierkegaard har „spillet rollen som „skrivemaskine“ for styrelsen“ (op. cit., s. 11), og omtaler det fremskrevne værk

som en „tekstmaskine“ (ibid., s. 12). At den Kierkegaardske dialektik er en art maskineri, der producerer binære modsætningspar, som bringes til at rotere efter reversibilitetens chiasiske love, er, som det vist turde være fremgået, ubestrideligt. Men denne noget fattige konklusion behøver ikke være det sidste ord, som kan siges, hverken om Kierkegaards forfatterskab i almindelighed eller om *Synspunktet* i særdeleshed. For hvem siger, at Kierkegaard, enten det er, fordi han har forskrevet sig til æstetikken eller ej, mister kontrollen med teksten? Hvad nu hvis han snarere lever op til en forpligtelse, ikke alene over for Gud og læseren, men også, og måske navnlig, over for sproget – skriften? Lad os se hvad Kierkegaard videre skriver i *Synspunktet*:

„(...) jeg var altid iført Bedraget, altsaa ene (...) ene i, hvad der forvandler selv den frygteligste *Virkelighed* til Vederqvægelse og Lindring, ene i de rædsomste *Muligheders* Selskab; ene, næsten med det menneskelige Sprog mod mig (min kurs.) (...) ene i dialektiske Spændinger, som vilde bringe ethvert Menneske med min Phantasie – uden Gud – til Afsindighed; ene i Angester indtil Døden; ene i en Tilværelses Meningsløshed uden at kunne, selv om jeg vilde det, gjøre mig forstaaelig for en Eneste – hvad siger jeg, gjøre mig forstaaelig for en Eneste, nei der var Tider, hvor *det* ikke manglede, saa man ikke kunde sige „*det* manglede blot“, Tider, hvor jeg end ikke kunde gjøre mig forstaaelig for mig selv (min kurs.).“ (18, 123)

Vi læser her de måske stærkeste udtryk for den marginalisering af sig selv, som Kierkegaard har erfaret, at hans skribentvirksomheds dialektiske spændinger har resulteret i. Han har følt sig ganske ene i en kamp mod det menneskelige sprog – „et jammerligt Kragemaal“ (5, 172), som det unge menneske siger i *Gjentagelsen* - hvor han til tider ikke engang kunne gøre sig forståelig for sig selv. Men denne kamp mod sproget, dette tab af forståelse, af *selvforståelse*, i forsøget på at formidle en forståelse, finder netop sted i sproget, i skriften. Det er i denne forbindelse *meget* interessant at inddrage en optegnelse fra 1854, som bærer titlen „Den guddommelige Styrelse“, og hvor man blandt andet læser:

„I en vis Forstand kan man nemlig sige, at der jo slet ingen Styrelse er, ligesom det jo og er som var der Ingen Experimentator eller var Experimentatoren Ingen, da han jo ikke griber ind men just overlader de sammen satte Kræfter at udfolde sig.“ (XI, 2 A 170)

For man kunne jo, som jeg var inde på i sidste kapitel, *også* sige, at der *ingen* forfatter er, at forfatteren er „Ingen“, samt at denne forfatter, formummet bag modsætningernes dialektiske kors, overlader de kræfter, som han har sat sammen, til at spille deres spil. Et eksempel på en sådan ‘fraværende’ forfatter kunne således godt være den Kierkegaard, hvis liv, som Blanchot har formuleret det, „var som en bog under guddommelig beslaglæggelse“ (s. 29)⁴. Skriften er tydeligvis en i sandhed dobbelt og tvetydig gave for Kierkegaard, en rigdom, en uudtømmelig kilde til nydelse, der samtidig kaster ham ud i et radikalt selvtab, der er anledning til den dybeste desperation. Er denne skriftens dobbelttydige *gave* den *opgave*, som Kierkegaard har forpligtet sig på? Lad mig afslutningsvis forsøge at pakke den op, også selv om det i første omgang tvinger mig ud på en mindre omvej.

2. Pengene eller livet!

I *The Gift of Death*, som jeg benyttede mig af i mit sjette kapitel, opfatter Derrida, med afsæt i blandt andet Mauss og Heidegger, gaven som et fænomen, der bryder med almindelig økonomisk udveksling og cirkulation, fordi den per definition ikke levner mulighed for nogen form for modydelse. Og hvis der er nogen, som er bevidst om det økonomiske aspekt, om udvekslingen og cirkulationen og disses grænser, så er det, som det viste sig i samme kapitel, Kierkegaard. Et af de mest påfaldende træk ved Kierkegaards sprog er faktisk den ‘monetære’ metaforik, som både han selv og hans pseudonymer excellerer i. Som bekendt iagttager Johannes de silentio „ein wirklicher Ausverkauf“ i „Ideernes Verden“ i sit forord til *Frygt og Bæven* (5, 9). Johannes Climacus siger endvidere i *Efterskriften* om oldingen fra kirkegårdsscenen, at han „med sin Tro forekom mig som en absolut berettiget Individualitet, hvem Tilværelsen forurettede derved, at en moderne Speculation liig en Pengeforandring gjorde Troens Eiendomssikkerhed tvivlsom“ (9, 201). Og H. H. spørger i sin lille afhandling: „Men hvor skal Opvækkelsen komme fra, naar man ikke tør bruge det eneste sande Op-

vækkelsesmiddel, at lade sig slaae ihjel for Sandheden, ikke blindt stormende frem, men med roligere Besindighed, end nogen Pengemand beregner Conjuncturerne, beregnende dette Skridt“ (15, 43). Mens Kierkegaard selv i forhold til sin samtid kan brokke sig over, „at den ideale Priis paa Christendom slet ikke noteres“ (X, 3 A 527). Jeg kunne anføre mange flere eksempler, men vil lade dette være nok.

Denne vedholdende metaforik kunne meget vel tænkes at være udtryk for en vis *urbanitas* fra Kierkegaards side. Frem for at tale højtravende og salvelsesfuldt om det højeste, og således sætte sig selv op på en piedestal, henter han sine billeder fra den verdslige økonomis lavere sfære⁵. Men der er også andet og mere på færde. Som jeg var inde på i kapitel seks, er sproget, hvormed man som bekendt kan veksle nogle ord med hinanden, et medium for diverse substitutioner, hvorfor det i sig selv udgør en art økonomisk kredsløb. Et godt eksempel på Kierkegaards bevidsthed herom er denne optegnelse fra papirerne:

„Hvad i Endelighedens Verden Penge er, er aandeligt, Begreberne. Det er i disse alle Omsætningerne skee.

Naar det nu saaledes gaaer hen fra Slægt til Slægt, at enhver overtager Begreberne som han fik dem fra den foregaaende Slægt (...) saa afstedkommes det kun altfor let, *at efterhaanden Begreberne forvanskes, blive noget ganske Andet, blive som falske Penge* - medens dog ganske roligt alle Omsætninger vedblive at gjøres deri, *hvilket imidlertid ikke saaledes berører Menneskenes egoistiske Interesse, som naar falske Penge komme ud, især naar Begrebs-Forfalskningen er just i Retning af den menneskelige Egoisme, saa Den der egl. bliver narret er om jeg saa tør sige, den anden Part i Christendommens Sag: Gud i Himlene. Dog til den Forretning: at revidere Begreberne har Ingen Lyst.*“ (XI, 2 A 36, mine kurs.)

Begreberne er den gangbare mønt i den åndelige økonomi, det er igennem dem at diverse omsætninger foregår⁶. Men denne cirkulation slider så eftertrykkeligt på dem, at de efterhånden får karakter af at være falske penge. En afdækning af et sådant gradvist opstået falskneri, må det kræve en genealogisk indstillet tænker at gennemføre. Og så er det fristende at bringe Nietzsche på bane. Den efter dekonstruktionens indtog mest citerede pas-

sus fra Nietzsches pen, som findes i hans essay „Über Wahrheit und Lüge...“, lyder som følger:

„Hvad er altså sandhed? En bevægelig hær af metaforer, metonymier, antropomorfismer, kort sagt en sum af menneskelige relationer, som poetisk og retorisk forstærket blev overført og udsmykket og som efter lang tids brug forekommer et folk faste, kanoniske og forpligtende: sandhederne er illusioner, som man har glemt er illusioner, metaforer, som er blevet slidte og sanseligt set kraftløse, *mønter, der har tabt deres billede og nu regnes for metal og ikke mere for mønter.*“ (s. 103, min kurs.)⁷

Også en slags myte om et erkendelsesmæssigt tilbageskridt. Men én, som er forskellig fra Kierkegaards. I Kierkegaards myte bliver begrebernes mønter gradvist forfalskede ved vanens brug, hvorfor det er beklageligt, at ingen påtager sig den opgave at revidere dem. For Kierkegaard er overensstemmelsen imellem mønternes reelle og pålydende værdi således et ideal, hvis fortabelse han lader fortabe sig i det uvisse. For Nietzsche er det til gengæld gradvist gået i glemmebogen, at begrebernes mønter blot er mønter, at de ikke har værdi i kraft af det materiale, de er forarbejdet af, men bare er symbolske størrelser, som man kan anvende for at handle med hinanden, kommunikere. Hos Kierkegaard bliver spillerne efterhånden til falskspillere, uden at de opdager det. Hos Nietzsche glemmer spillerne efterhånden, at det blot er et spil, de deltager i. Dette kunne muligvis være en (groft forsimplende) måde at sammenfatte forskellen mellem Kierkegaard og Nietzsche på. Men derfor at udråbe Kierkegaard til en desillusioneret nærversmetafysiker og Nietzsche til en oplyst dekonstruktivist, synes der ikke at være meget vundet ved. Lad os se hvad der sker, hvis vi i stedet spiller en digter mønten i hænde.

I Baudelaires fortællende prosadigt *Le fausse Monnai* bevidner fortælleren, at hans ven giver en tigger en ganske værdifuld mønt: en almisse hvis størrelse langt fra var påkrævet i situationen. Han forundres, men vennen svarer ham, at mønten var falsk. Dette forsøg på „at vinde paradiset på en billig måde“ (s. 77)⁸, forarger fortælleren umådeligt. Men som Derrida har foreslået, kunne vennen jo ligesåvel tænkes at lyve, muligvis for, sandt selvfornægtende, at dølge sin godgørenhed; hvorfor skulle udsagnet om at

mønten var falsk ikke være falsk⁹. En freden om det indvortes, som turde falde i Kierkegaards smag. Og vel oven i købet sagen i en nøddeskal; hvorledes afgør vi om begrebets, og i det hele taget sprogets mønt er falsk? Blandt andet dette spørgsmåls ubesvarlighed er *Synspunktet* et slående dokument om.

Hvorfor det er så meget desto mere forstyrrende, at en anden „Digter“, nemlig Kierkegaards omtalte (se note 4 i mit tiende kapitel), i *Synspunktet* holder en – ganske falskklingende – lovtale over Kierkegaard, hvor man blandt andet kan læse dette:

„Men ham [SK, min komm.] trøster det i Evigheden, at have lidt dette [Corsar-fejden, min komm.], frivilligt udsat sig derfor, ikke understøttet sin sag med noget Sandsebedrag (...), men ved at lide gudfrygtig klogt samlet Sparepenge for Evigheden.“ (18, 143)

Vi støder her atter på den monetære metaforik. Men nu anvendes den ikke alene uden kritisk brod, men lader tilsyneladende oven i købet den verdslige økonomi invadere den hinsidige. Udsagnet virker således, Nietzsche in mente, som et fuldgyldigt udtryk for det mest hørmende ressentiment, som man kun kan være taknemmelig for, at Kierkegaard ikke har taget i sin egen mund, men overladt det til sin digter at lægge røst til. Men før man afsiger så streng en dom, burde man trods alt betænke, at Kierkegaard samt hans digter i udpræget grad kan hente støtte i skriften, i selveste Jesu bjergprædiken. Og det endda i en passage derfra, som udhæver subjektiviteten som det hemmeligt sande, det sandt hemmelighedsfulde:

„Men du, når du beder, så gå ind i dit kammer og luk din dør og bed til din Fader, som er i det skjulte, og din Fader som ser i det skjulte, skal betale dig.“ (Matt., 6, 6)

For det gælder at:

„Saml jer ikke skatte på jorden, hvor møl og rust fortærer, og hvor tyve bryder ind og stjæler, men saml jer skatte i Himmelen, hvor hverken møl eller rust fortærer, og hvor ingen tyve bryder ind og stjæler.“ (ibid., 21-22)

Så måske konfronteres vi med et paradoks; at kristendommen er en religion, som prædiker, at man ikke bør bekymre sig om sin egen frelse, eftersom dette er forfængelighed, samtidig med at den, som Kierkegaard ikke lader én i tvivl om, gør det klart, at man helst ikke skal bekymre sig om noget som helst andet. Eller også må vi erkende, at billedsprog og metaforik kan vise sig præcis så forræderisk for en evangelist, som for enhver anden skribent. Men Matthæus var i øvrigt også skatteopkræver, før han omvendte sig. I sit essay 'Instants, Secrets and Singularities' i antologien *Kierkegaard in Post/Modernity*¹⁰, skriver John D. Caputo med udgangspunkt i dette faktum følgende:

„The Matthean – as opposed to the Abrahamic – sacrifice is thus quite equivocal. It begins by renouncing earthly rewards, by denouncing all visible, earthly calculations as pharaseism, so that on the outside it looks like perfect renunciation. But this renunciation is undertaken only in order to capitalize on a secret, infinite, invisible, heavenly return, so that on the inside it seeks a reward, which means that it reproduces the essential structure of the pharisaical.“ (s. 231)

Hvorefter han slår fast, at: „In the Matthean economy, the left hand inevitably catches a glimpse of what the right(eous) hand is doing“ (s. s.). Må vi, med hvad jeg udredte i sidste kapitel in mente, konkludere, at Kierkegaard atter har svært ved at holde styr på sine hænder? Helt så enkelt forholder det sig ikke, når det er citatets digter, som har ordet. For han taler jo fra et *vantage point*, som ikke er Kierkegaards. Digterens fortællende stemme taler fra et imaginært punkt, hvorfra det hændte lader sig fortælle som et afsluttet forløb, hvorfor regnskabet lader sig gøre op. En fiktiv fortæller befinder sig ikke midt i udvekslingen og cirkulationen, men kan overskue hvad slutresultatet blev. Hvilket netop er et forhold, der kan betegnes som selvbiografiske projekters blinde plet; der tales, *som om* det var fra et imaginært punkt, der befinder sig hinsides det endnu levende fortællende subjekt. Kierkegaards digter kan med andre ord højst repræsentere sit ophavs *ønske* om at kunne overskue det hele og give sig selv et smuktklingende eftermæle. Men netop derfor *undsiger* hans intervention også *Synspunktet* som en ligefrem selvbiografi. Hans optræden er ikke slet og ret et udtryk for, at Kierkegaard ikke magter at skrive sig fri af fiktionen og det æstetiske.

Snarere markerer den, at Kierkegaard vedkender sig at være forpligtet på det medium, han har gjort til sit: sproget, skriften. Havde Kierkegaard ligefremt tilkendegivet, at han havde gjort sin kristne pligt, og at han fra sin plads i evigheden ville godte sig over alle dem, som havde gjort nar af ham i levende live, ville han, med en sådan 'slet' parabase, være faldet ud af sin maieutiske rolle. Og dertil ville han have afsløret, at han ikke evnede at tage konsekvensen af den ironi- og sprogopfattelse, som gennemsyrrer forfatter-skabet, således som det her er blevet læst.

Således peger 'digterens' mellemkomst på, at det, Kierkegaard gerne vil sige om kristendommen og sit eget forhold til den, ikke lader sig restløst udtrykke i den almene sproglige cirkulation, med dennes dertil hørende 'omsætninger', men at noget forbliver *uden for* teksten, som anledning til den serie paradokser og selvfordoblinger, som man kan iagttage *i* den. I *Synspunktet* bekræftes en sådan opfattelse også i den følgende passage, hvor Kierkegaard – distancerende og selvfordoblende – optræder som „Forfatteren“:

„Havde Forfatteren været mindre svag, altsaa menneskelig stærkere (altsaa mindre religius), saa havde han uden videre overtaget Forfatterskabet som Sit, han havde saa formodentlig skaffet sig nogle Fortrolige og Venner, gjort Andre forud bekendt med hvad han vilde, raadført sig med dem, kaldt dem til Hjælp; og disse, der kunne sammenlignes med Faddere, havde saa igjen tilkaldt Andre, og Forfatterskabet var blevet virket ind i Øieblikket, virksomt i Øieblikket – istedet for at være *en Overflødighed, hvad da i endelig Forstand fremfor Alt og fremfor Alle Gud selv er.*“ (18, 120, min kurs.)

Dette er umiddelbart en forvirrende passage, for man skulle tro, at Kierkegaard netop *gerne* ville have sit forfatterskab indskrevet i sin yndlingskategori, øjeblikket. Imidlertid er det næppe øjeblikket i denne betydning, som Kierkegaard her refererer til. Snarere hentyder han til det forsvindende øjeblik, som hans samtidige, der mangler sans for det evige, klynger sig til¹. Og for at markere sin distance til sin overfladiske samtid nægter Kierkegaard altså at have „Faddere“, hvilket vi må tolke derhen, at han ikke vil medvirke til at kanonisere sig selv. Oven i købet betegner han polemisk sig selv som en „Overflødighed“, med den ikke uinteressante tilføjelse: som „fremfor Alle

Gud selv er“. Den måske frygteligste af de „dialektiske Spændinger“, den allerede behandlede dæmoniske identifikation med Guddommen, spørger igen i dette citat. Men det er immervæk en identifikation med en „Overflødhed“. Og dermed overskrider Kierkegaard i hvert fald sin digter, eftersom det overflødige næppe kan indgå i dagligsprogets og dagliglivets mønære diskurser og transaktioner¹².

Dette fremgår også af denne optegnelse fra papirerne fra 1852, som bærer titlen „Paradoxt“:

„Den størst mulige Anstrengelse – for Ingenting: see det er saa paradox som mulig. Men saaledes er det jo, naar det dog alligevel er ene, ene „Naade“ – og altsaa den størst mulige Anstrengelse er for Ingenting, betyder Intet, Intet. Anderledes da man troede at Saligheden erhvervedes, da var der intet Paradox her, thi der er intet paradoxt i: den størst mulige Anstrengelse – og det høieste Gode at opnaaes derved.“ (X, 4 A 641)

Her er der i hvert fald ikke tale om at spare op. Tværtimod. Den guddommelige nåde er en gave, som man hverken kan foruddiskontere eller betale tilbage. Det må være ud fra en sådan betragtning, at Gud kan tage sig ud som en overflødhed – og altså også Kierkegaards værker! Som han skriver i forbemærkningen til *Hvad vi lære af Lilierne paa Marken og af Himmelens Fugle*: „Skjønndt denne lille Bog er uden Lærerens *Myndighed*, til *Overflod* [= overflødig, min anm.], *ubetydelig*, som Lilien og Fuglen – o, at den var saaledes! (...)“ (11, 145). Kierkegaard insisterer på at give en gave, som stritter imod at blive gjort til genstand for enhver form for økonomisk betragtning¹³. Derfor bliver det ham også en kilde til (en vis selv-)tilfredshed, at han ikke tjente det store på sin forfattervirksomhed, men egentlig, hvis man medregner de omkostninger, som det krævede at holde skribenten i forsvarelig stand til at producere, satte penge til. I denne sammenhæng læner han sig atter op ad sit store forbillede af en marginaliseret enkelt, Sokrates, der heller ikke tog penge for sin undervisning. I *Apologien* understreger Sokrates, at han, netop i sin egenskab af en ganske gratis, men irriterende bremse, af Gud er blevet skænket sine landsmænd som en *gave*:

„At jeg virkelig er en saadan Gave fra Gud til jeres Stat [NB: ikke „vores“, min komm.], vil I kunne indse, hvis I gør jer det klart, at mit Liv ikke

synes at have været et almindeligt Menneskeliv: jeg har gennem alle de mange Aar ikke interesseret mig det mindste for mine egne Anliggender (...): jeg har som en Fader eller ældre Broder indladt mig med hver enkelt af jer, ganske privat, og prøvet at faa ham til at arbejde paa at blive en god Mand.“ (31 a-b, s. 286)¹⁴

At Socrates var en gave i denne forstand er Kierkegaard indforstået med lige fra *Om Begrebet Ironi*. Men athenenserne var selvfølgelig mere irriterede end indforståede. Hvilket, som behandlet i kapitel syv, er, hvad der tillader Kierkegaard at drage paralleller imellem Sokrates og Kristus, således som det igen sker i denne sene optegnelse fra 1854:

„Hvad Socrates i Phædon taler om, at det Behagelige og Ubehagelige er sat sammen som Top-Vinkler, dette er Loven for alt Christeligt. Mennesket er en Synthese; men idet „Aand“ anbringes, splitter den Synthesens Sammensætning og sætter som Top-Vinkler sammen.“ (XI, 1 A 592)

Her præsenteres vi, for at det ikke skal være løgn, endnu engang for chiasmen, denne gang i form af to topvinkler, der støder sammen. Og igen får vi et eksempel på, at den kierkegaardske chiasme ikke er en harmonisk figur, men et urocenter, en spaltningens eller splittelsens figur. I nærværende tilfælde er det fænomenet „Aand“, som er den disruptive faktor. Ånden har vi allerede, i kapitel seks, erfaret er forbundet med det guddommelige og dømmende. At den for Kierkegaard fortrinsvis har med det kristelige at skaffe kan således ikke undre. Og det var jo netop det kristne paradoks, som i kapitel ni viste sig at afstedkomme en chiastisk diskurs. For en første betragtning er vi altså på højst velkendt grund. Alligevel er det umagen værd at undersøge nærmere, hvad Kierkegaards åndsbegreb indbefatter i den citerede optegnelse, som desværre ikke i sig selv kan hjælpe på vej mod yderligere afklaring.

Det kan man til gengæld finde i en anden optegnelse fra samme år, hvor det i første omgang er sproget, det handler om. Og sproget omtales ikke blot som en *gave*, men netop som en dobbelttydig således, en gave med afgørende modifikationer, fordi „i Aandens Forhold er aldrig Noget ganske uden videre Gave som det sandselige kan være det“ (XI, 2 A 147). Derfor er

denne gave „tillige et Dømmende“ (ibid.); mennesket dømmes sig selv i og med sin brug af gaven, sproget¹⁵. Dette kunne tyde på, at der findes en sand eller korrekt måde at bruge sproget på, hvorved man kan frikende sig selv. Men helt så enkelt forholder det sig næppe, da det gælder, at „i Aandens Forhold er der altid Ironie med“ (ibid). Hvilket også kunne formuleres således: i åndens forhold er der altid sprog med. For det er, som vi har set i *Om Begrebet Ironi* og hos Vigilius Haufniensis, sproget, der automatisk giver mulighed for tvetydighed, ironi. Og så er det jo ikke så sært, at én og anden kommer til at dømmes sig selv i kraft af sin brug af det. Kierkegaard tenderer selv mod at give en art indrømmelse på dette punkt, når han skriver: „Mennesket er et Vrøvl – og det er han ved Hjælp af Sproget“ (XI, 2 A 139). Hvilket umiddelbart må få én til at spørge, om der gives mennesket andre muligheder? Hvis sproget, som et system af differenser, er indifferent, hvad angår dets anvendelse, hvis det kun er givet i og med muligheden for at blive misbrugt, er problemet snarere, hvordan det overhovedet lader sig gøre at afklare, om man bruger det rigtigt – og dermed må man snarere spørge, om ikke det er talen om den sande sprogbrug, som risikerer at være noget vrøvl.

En sådan opfattelse kan, navnlig hvis vi holder fast i den nære forbindelse imellem ånd og sprog, hente støtte i et andet udsagn fra papirerne, hvor Kierkegaard i noteform skriver: „Dette er den inverse Gang, hvilket overhovedet er „Aand“. Aand er *den anden Gang*“ (VIII, 1 A 649, min kurs.). Man kan her ikke undgå at tænke på den ‘inverse gang’ i det ironiske skrift *Gjentagelsen*. Eller på ‘den anden etik’, som viste sig at være en etik, der konstituerer sig ved sproget. „Aand“ er åbenlyst en (dobbel-)refleksionsbestemmelse, der er analogt konstitueret. Er det at være i besiddelse af „Aand“ mon i sidste instans det samme som at være bevidst om de aporier og modsigelser, som vores henvisthed til sproget, trods dets fortræffeligheder, hensætter os i? Og kan man, hvis man vil være „aandrig“, i så fald bruge sproget på anden måde, end ved at lade det sagte eller skrevne tilbagekalde sig selv, og derved lade det dømmes sig selv? Og er den virkelige misbrug af sproget så ikke netop at tro naivt på det, at tro på at det uden videre lader sig anvende ligefremt i enhver situation? Og er det på grund af hans hyperbevidsthed om sådanne forhold, at skriftens gave på det nærmeste truer med at tage livet af Kierkegaard – hvis da ikke den rent faktisk gjorde det? Og hvordan kan man da tage imod den dobbeltbundede gave, som han har

videregivet i form af sine tekster? Dette sidste spørgsmål vil jeg afslutningsvis forholde mig til.

3. „Naar engang min Elsker kommer“

Om gaven i generel forstand skriver Maurice Blanchot i et fragment fra *The Writing of the Disaster*:

„The gift, it seems, is the passive passion which doesn't allow the power of giving, but, deposing me from myself, causes me to owe the very pain that is caused me when I no longer have anything, and *am* no more. It is as if giving marked, in its nearness, the infinite separation – the incommensurable distance of which the other is not so much the farthest point as the undeterminable strangeness.“ (op.cit., s. 89)

Men når det er Blanchot, der skriver, er det selvfølgelig vanskeligt at forestille sig, at hvad der skrives er ganske uden relation til skriften og det forfattermæssige. Og under alle omstændigheder synes denne sammenkædning af gaven med en passiv lidenskab forbilledligt at indfange Kierkegaards afmægtigt magtfulde virke som 'afdød' forfatter og 'skrivemaskine' for styrelsen. En virksomhed som indebar, at han i bogstaveligste forstand afskrev sig selv ved at marginalisere sig i forhold til sin tekst, sådan som jeg har søgt at vise det. Den skrivende subjektivitet hos Kierkegaard er fortrinsvis karakteriseret ved dette konstitutionelle selvtab, denne uendelige distance til sig selv. I mit ottende kapitel plæderede jeg for, at dette af sproget foranledigede selvtab ikke ophæver den etiske fordring, men tværtom er fundamentet for den anden etik, som Haufniensis fremstiller på sin lettere enigmatiske måde. En lignende etisk tænkning finder jeg er kondenseret i mit udsnit af Blanchots fragment. Som jeg læser dem, er Haufniensis og Blanchot enige om, at det skrivende subjekts selvtab inkarnerer forudsætningen for den etiske fordring om, at man respekterer andetheden som andethed. For at vende tilbage til det dobbelte kærlighedsbud og historien om den barmhjertige samaritaner, så opfatter den anden etik ikke fordringen om, at man skal elske sin næste som sig selv som et udtryk for, at næsten ligner, eller er det samme som én selv. Man står tværtimod i gæld til den anden, den fremmede, fordi man er fremmed i forhold til sig selv. Det smer-

telige selvtab sætter således, paradoksalt, det skrivende subjekt i gæld til den anden. Og denne gæld videregives nødvendigvis til læseren. Hermed er det skitseret, hvad det er for en sprogets og skriftens gave, som Kierkegaard videregiver med sine tekster. Der er ikke tale om et forsøg på at overskride distancen og ophæve andethedens andethed, men om en affirmation af såvel distance som andethed, der, uanset hvor megen ironi og humor der investeres i sagen, ikke nødvendigvis vil blive modtaget med åbne arme af den læser, der tager imod.

I *Synspunktet* er Kierkegaard således klar over, at han, hverken „som Trediemand, som Læser“, eller med den autoritet hans ophavsret til teksterne trods alt giver ham, kan bevise, at han har ret, at hans egen læsning er den korrekte. Kierkegaards egen læsning er, som nævnt, kun *et* synspunkt blandt flere mulige. Han er derfor helt på det rene med, at meget, at alt afhænger af læseren. Forklaringen er således kun at finde for „Den, der redelig søger“ (18, 88-89), for „Den, der bekymrer sig om og har Sands for Sligt“ (18, 87). Men hvad mener han så, der kræves af én, for at man kan søge redeligt og have sans for sligt? Der kræves alvor:

„Saaledes med en dialektisk Fordoblelse (...) Saasnart den fornødne Alvor tager fat, kan den ogsaa løse den, bestandigt dog kun saaledes, at Alvoren selv indestaar for Rigtigheden; thi som en Qvindes Knibskhed forholder sig til den sande Elsker, og da, men ogsaa da først giver sig, saaledes forholder en dialektisk Fordoblelse sig til den sande Alvor.“ (18, 89)

Hvad vi, med skyldigt hensyn til den monetære metaforik, roligt kan kalde Kierkegaards varemærke, den dialektiske fordoblelse, er altså et fænomen, som er både kvindeligt og knibsk, hvorfor vi, med indledningen til mit sjette kapitel in mente, ikke kan være sikre på, at det er uden forbindelse med ironien. Den sande alvor kunne altså tænkes at være synonym med en vis ridderlighed hos læseren: nemlig én, der ytrer sig som anstand og sans for sværmeri, således at man ikke „hører for meget Sporernes Klirren og Herskerens Stemme“. I hvert fald fremturer Kierkegaard i *Synspunktet* med det erotiske tonefald, han i sin disputats indledte sit officielle forfatterskab med:

„Naar engang min Elsker kommer, vil han let see, at den Gang jeg var anset for at være den Ironiske, laae Ironien dog ingenlunde der, hvor et høistæret dannet Publikum meente, den laae (...) saa taabelig kan da min Elsker umulig være, at han antager, at et Publikum kan forstaae sig paa Ironie (...) I en ironisk Samtid (hiint store Indbegreb af Daarer) er der for den væsentlige Ironiker intet Andet at gjøre end at convertere hele Forholdet, og selv blive Gjenstand for Alles Ironie. Min Elsker vil see, hvorledes det slog til, paa Punkt og Prikke, hvorledes mit Existents-Forhold vendte sig om, aldeles nøiagtigt svarende til Forandringen i Produktiviteten.“ (18, 118-19)

Atter griber den nok ikke så mirakuløse syllogisme, det ressentiment¹⁶, som Kierkegaard forståeligt nok nagedes af efter *Corsar*-striden, forstyrrende ind. Men ser vi bort derfra, så er Kierkegaards elsker, den læser han ønsker sig, altså en læser, som kan finde den rette ironi på det rette sted – hvilket vil sige så meget som, at vedkommende opererer for egen regning og risiko. Så spørgsmålet er immervæk, om man kan være Kierkegaards blot nogenlunde trofaste elsker uden at blive en ulykkelig sådan? Om man kan undgå at ende som Sokrates' elsker, Alkibiades, der som nævnt opfatter sig som én, der er blevet bidt af en slange? Nej, man kan dårligt undgå at fortvivle således, ifald man vil have fat på den egentlige Kierkegaard, personen bag maskerne. Det kan man, som det er fremgået, ikke engang få i *Synspunktet*. Han er aldrig i dén margen af sin tekst, hvor man søger ham.

Derfor må man ikke glemme den mente, som Paul Müller erindrer om på følgende måde:

„Den indirekte meddelelses kunst består ganske enkelt – eller kompliceret! – i at meddele subjektivitetens hemmelighed som hemmelighed, hvorved meddeleren isolerer sig fra modtageren og overlader det til modtageren selv i isolation at gøre hemmeligheden åbenbar gennem en dobbelt-refleksion, hvormed han på sin side isolerer sig fra meddeleren.“ (op. cit., s. 41-42, min kurs.)

Omend man, ud fra hvad jeg hidtil er nået frem til, godt kan stille sig tvivlende overfor, om det er en særligt heldig formulering, at man skal gøre denne hemmelighed „åbenbar“. Man kan, og lige præcis deri bunder alvo-

ren, næppe tage imod Kierkegaards skriftlige gave, hvis ikke man er villig til at løbe den risiko, at man *ikke* bliver begunstiget med en sådan åbenbaring.

Noter

Forord

- 1 Citeret efter bd. 5 af tredjeudgaven af Kierkegaards *Samlede Værker* (Gyldendal 1962, s. 199). I det følgende vil alle citater herfra blive angivet med bindnummer og sidetal i parentes.
- 2 Disputatsen, *Om Begrebet Ironi*, er selvfølgelig ikke tilbagekaldt på samme måde som de senere pseudonyme værker. Men, som jeg skal vende tilbage til, markerede Kierkegaard en vis distance til denne sin første længere tekst.

„Af Drengene vil jeg ikke dømmes“

- 1 Rosenkilde og Bagger 1951.
- 2 Som Jørgen Bonde Jensen gør rede for i essayet 'Af en endnu Levendes Papirer' fra hans essaysamling om Kierkegaard *Jeg er kun en Digter* (Babette 1996, s. 84-85), følger Kierkegaard faktisk ikke Heiberg i nævneværdig grad i *Af en endnu Levendes Papirer*.
- 3 Hvilket kan undre, når man betænker, hvorledes ironiskriftet blev modtaget af de lærere, som skulle bedømme det. Ganske vist lagde de, som jeg vender tilbage til, afstand til hvad de opfattede som platheder og vidtløftigheder i stilen. Men de fandt trods alt, at værket var ikke alene akademisk tilfredsstillende, men også læseværdigt. Således skriver Sibbern, der som den første afgav skriftligt votum, om disputatsen: „Saa stor den er, læses den dog med Lethed i en ei lang Tid, da Sproget flyder let (...)“ (citeret efter tekstredigeringen for *Om Begrebet Ironi* i kommentarbindet (Gad 1997, s. 134) til bd. 1 af *Søren Kierkegaards Skrifter*, som pt. er under udgivelse.
- 4 Gyldendal 1994.
- 5 Cf. *Søren Kierkegaards Papirer I-XIII* (Gyldendal 1968), bd. X,3, optegnelse A 477. Alle citater fra papirerne i det følgende er fra denne udgave og angives med bindnummer, gruppeangivelse (A, B eller C) optegnelsesnummer og, hvor det er nødvendigt, sidetal.
- 6 Citeret efter bd. II (1899) af *Samlede Skrifter I-XII* (Gyldendalske Boghandels Forlag 1899-1902).
- 7 Dog må det bemærkes, at Vilhelm Andersen i andet bind af *Tider og Typer af Dansk Aands Historie Goethe I-II* (Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1916) læser

- Om Begrebet Ironi* som et væsentligt dokument i forfatterskabet, hvor man ser Kierkegaard „ligesom foregribe sin sokratiske Situation.“ (s. 67)
- 8 Den Gyldendalske Boghandel.
- 9 Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1916.
- 10 Min indvending skyldes at Kierkegaard i forbindelse med sin gennemgang af Ludwig Tieck slår fast, at den romantiske ironi var en velgørende reaktion mod den herskende spidsborgerlighed. Jeg kan ikke lade være med at servere en lille smagsprøve:
- „Man levede ikke qvækeragtig letsindigt uden Agtelse for Timer og Klokkeslet, slig Ugudelighed søgte forgjæves at indsnige sig. Alt gik sin rolige, sin afmaalte Gang, selv den, der gik paa Frieri; thi han vidste jo, at han gik i lovligt Ærinde og gjorde et højst alvorligt Skridt. Alt skete paa Klokkeslet. Man sværmede i Naturen St. Hansdag, man var sønderknuset store Bededag, man forliebede sig, naar man fyldte sit 20de Aar, man gik i Seng Klokken 10.“ (1, 311)
- 11 Et velvalgt eksempel vil være Jens Himmelstrup, forfatteren af *Terminologisk Ordbog*, der følger med som sidste bind af den nævnte udgave af Kierkegaards samlede værker. Himmelstrup er en fremtrædende eksponent for den fløj, som mener, at Kierkegaard havde en decideret hegeliansk fase og at disputatsen er et fuldgyldigt udtryk for dette forhold. Under opslagsordet „Phænomen“ finder man eksempelvis følgende formulering: „Kierkegaard anvender i sin *Hegelske Periode*, altsaa særlig i sin *Disputats* (...) hyppigt Ordet Phænomen, særlig ogsaa i dets Modsætning til Væsenet“ (20, 159, mine kurs.). Også Peter P. Rohde, som står for noteapparatet i de enkelte værker i den samlede udgave, betoner gang på gang i noterne til *Om Begrebet Ironi*, hvorledes Kierkegaard er inspireret af og står i et afhængighedsforhold til Hegel.
- 12 København 1927-28
- 13 I hendes *Ironi og Subjektivitet* (C. A. Reitzels Forlag 1987).
- 14 Citeret efter *Den Søvnløse* (C. A. Reitzels Forlag 1995).
- 15 Se bd. 2 af tobindsværket *Kierkegaard Studien* (Verlag C. Bertelsman 1933, genudgivet af Topos Verlag 1978), s. 120-56 (566-602).
- 16 *Søren Kierkegaards Etiske Åskådning* (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1918), se specielt s. 12 og 29-30.
- 17 Jeg citerer efter Tom Keenans transkription af foredraget, som er gengivet i de Mans posthume essaysamling *Aesthetic Ideology* (University of Minnesota Press 1996). Denne version er kritisk revideret af samlingens redaktør, Andrzej Warminski. Den 'rå' version kan læses i Claus Schatz-Jakobsens danske oversættelse i nr.17 af tidskriftet *Passage* (Århus Universitet 1994).
- 18 Mig bekendt er Roger Poole således den første, der utvetydigt fastslår, at ironiskriftets titel er ironisk: „(...) the work itself is *about* irony, and, given the Romantic context in which both writer and readers of the 1841 dissertation were confined (Schlegel, Schleiermacher), it is surely to be expected that a work so titled will itself

- be ironic“ (citeret efter *The Indirect Communication*, University Press of Virginia 1993, s. 49).
- 19 Aubier Flammarion 1977.
 - 20 Som kan læses i hans essaysamling *Points of View: Readings of Kierkegaard* (Florida State University Press 1986).
 - 21 Jeg citerer efter bd. IV af *Samlede Skrifter*.
 - 22 Det er således ganske ironisk, at Louis Mackey, i essayet ‘Points of View for his Work as an Author’, fra hans allerede omtalte essaysamling, om Kierkegaards forsøg på at fastlægge rammerne for tolkningen af sit forfatterskab i *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* konstaterer: „He [SK, min anm.] had outsmarted himself. The position he wanted earnestly and securely to occupy has been sabotaged by the methods he used to take it. *The dialectic eats everything it throws up*, and the mystifier becomes a mystery to himself“ (s. 186, min kurs.). Om Mackey bevidst alluderer til optegnelsen fra papirerne er dog ikke til at afgøre, men under alle omstændigheder er udsagnet et paradigmatiske eksempel på, hvad man kunne betegne som den dekonstruktive reception af *Synspunktet*. Den tygger jeg mig igennem i fjerde del af undersøgelsen.
 - 23 Den tese, at disputatsen er ironisk, som jeg allerede har luftet og som bliver grundigt efterprøvet i navnlig mit tredje kapitel, bekræftes således af Kierkegaard selv. I realiteten tilkendegiver han endda, at det slet ikke ville kunne forholde sig anderledes; kun ironisk kan der skrives om ironi. En sådan indsigt kunne meget vel være, hvad der afgørende differentierer Kierkegaards behandling af ironien fra Hegels. Med mindre Hegel i virkeligheden har os alle til bedste.
 - 24 Madvig, citeret efter allerede omtalte tekststregeregørelse, s. 134.
 - 25 Citeret efter bd. V af *Platons Skrifter I-X*, C. A. Reitzels Forlag 1932-41, s. 13.
 - 26 Samme patos ytrer sig i *Synspunktet* i en passage, hvor Kierkegaard vander sig over den skæbne, som blev ham til del under *Corsar*-striden, hvor han som bekendt blev gjort til nar på grund af sine ulige bukseben: „Det var en Demoralisation, som kun altfor forfærdeligt erindrede om den Straf, med hvilken en af de gamle Profeter i Herrens Navn truer Jøderne som den frygteligste: Drengene skulle dømme Eder“ (18, 114).

Den marginale ironiker

- 1 Jeg har tyvstjålet dette motto fra Louis Mackey. Fristelsen var for stor.
- 2 Det filologiske problem: at man kun kan komme på sporet af Sokrates gennem sekundære kilder, vil jeg tage under behandling i mit næste kapitel, hvor Kierkegaards forsøg på at differentiere imellem Platon og Sokrates vil blive undersøgt nærmere.
- 3 Citeret efter bd. 3 af *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag 1970-71 (herefter *Werke*).

- 4 Dette er et lignende princip, som Hegel gør gældende i sin udredning af dialektikken imellem 'herre' og 'slave' senere i samme værk. Bevidstheden søger, hævder Hegel, at blive 'anerkendt' af den anden, men det kan den kun, hvis den kan *genkende* sig selv i den anden. Der er således tale om en psykologisk dynamik, hvor det fremmede approprieres ved, at bevidstheden spejler sig i det. At Kierkegaard og hans pseudonymer divergerer fra Hegel på dette punkt, vil komme til udtryk i navnlig mit ottende og mit sidste kapitel.
- 5 Cf. s. 98 i indledningen til Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* i bd. 13 af *Werke*.
- 6 Kierkegaard refererer ikke til noget bestemt sted hos Hegel, men har nok behandlingen af Sokrates' domfældelse i *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* i tankerne. Hegel siger her, at mens det højere princip, Sokrates gjorde gældende, var absolut berettiget, var det atheniensiske folk, hvis livsanskuelse ikke levede plads til dette princip, lige så berettiget til, ja forpligtet på, at tage livet af ham (cf. bd. 18 af *Werke*, s. 514-15).
- 7 Omvurderingen af Sokrates anes allerede i *Begrebet Angst*, bliver tydeligere i *Philosophiske Smuler* og trænger afgørende igennem i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*.
- 8 Senere i *Phänomenologie des Geistes* behandler Hegel den subjektivitet, som åbent erklærer sig 'ond' ved at insistere på sin frihed over for sædeligheden og den alment vedtagne moral. At det er en *kunstnerisk* frihed, han der refererer til, nemlig de romantiske ironikeres i almindelighed og Friedrich Schlegels i særdeleshed, vender jeg tilbage til i mit fjerde kapitel.
- 9 Mere 'ligefremt' spørger Johannes Climacus i *Efterskriften*, hvorledes man, hvis „man blot statuerer Generations- eller Slægts-Udviklingen, (...) forklarer den guddommelige Ødselhed, der bruger den uendelige Skare af Individuer i den ene Generation efter den anden for at faae den verdenshistoriske Udvikling i Gang“ (9, 132).
- 10 Dette bør man have in mente, når man læser lovprisningerne i *Frygt og Bæven* af den tragiske helt, „Ethikens elskelige Søn“ (5, 79-80).
- 11 Cf. bd. 18 af *Werke*, s. 460.
- 12 Det er forunderligt, at man så langt hen ad vejen i receptionen af *Om Begrebet Ironi* har kunnet ignorere en formulering som denne om, at det negative er til i historien, men ikke for systemet. Men det har man altså. Hvis man slår op under „Verdensironien“ i Jens Himmelstrups terminologiske ordbog, kan man for eksempel læse følgende: „Derimod er det netop en Opfattelse af det Tragiske, som Hegel hylder og paa sit første *Stadium* [min kurs.] ogsaa Kierkegaard – at det tragiske Moment fremkommer, æstetisk og vedenshistorisk, derved, at det nye, der bryder frem, vel er berettiget, men de *personligheder*, der bærer det frem, maa gaa til Grunde“ (20, 248). Denne formulering skulle nok kunne få Kierkegaard til at fortryde bitterligt, at han på et tidspunkt besluttede sig for at betitle et af sine værker *Stadier paa Livets Vei*.
- 13 Johannes Climacus udfolder til en vis grad dette historiesyn i sine skrifter, hvilket jeg vender tilbage til i mit niende kapitel.

- 14 „Ironikeren er den Vampyr, der har udsuget Blodet af den Elskende, og som derunder har tilviftet ham Kjølighed, har dysset ham i Søvn og piint ham med urolige Drømme.“ (1, 104)
- 15 Det skal understreges, at en sådan opfattelse af selvforholdet allerede forefindes hos Hegel, omend den kommer til udtryk i en sammenhæng, hvor ironien overhovedet ikke kommer på tale. I første bind af *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (bd. 8 af *Werke*) beskæftiger Hegel sig blandt andet med det tænkende subjekt. Når dette subjekt siger „jeg“ om sig selv, så tænker det, som Hegel siger, selvfølgelig på sig selv som denne bestemte, konkrete person. Men det er slet ikke denne person, som benævnes i udsigelsesakten, hvilket skyldes sprogets beskaffenhed: „Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört mir als diesen besonderen Individuum an; wenn aber die *Sprache* nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*“ (s. 74). Sproget kan kun benævne det almene, og hvad der er singulært eller partikulært lader sig derfor ikke artikulere. Når man omtaler sig selv, udvisker man således i praksis sin egen egenart som person: „Wenn ich *Ich* sage, so meine ich mich al diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. *Ich* ist auch jeder Andere, und indem ich mich als *Ich* bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus“ (s. 82-83). Idéen, det almene, abstrakte princip, er således allerede givet med sproget, hvorfor man tilsyneladende ikke behøver en Sokrates for at tænke den. Hegel synes altså indirekte at pege på en grundlæggende futilitet ved den disputerende Kierkegaards projekt. På den anden side truer hans tanker om det tænkende subjekt i lige så høj grad med at rive tæppet væk under hans eget, eftersom det er svært at se, hvorledes et sådant subjekts tænkning kan syntetisere det subjektive og det objektive, når nu det subjektive unddrager sig det sprog, som er tænkningens medium.
- 16 Dette betyder dog ikke, at ironikeren ikke kan sætte sit personlige præg på sin diskurs. Som Kierkegaard skriver i disputatsen: „(...) medens Dialectiken uendeligt udbreder sig og udstrømmer i Extremiteterne, Ironien fører den tilbage i Personlighed, afrunder den i Personlighed“ (1, 163). Dette tager jeg op i mit tredje og mit fjerde kapitel. Hvad autenticitetstabet angår, skylder jeg endvidere at gøre opmærksom på, at det på ingen måde kommer bag på Hegel, som i *Phänomenologie des Geistes* skriver følgende: „Indem ich sage: *dieses Hier, Jetzt* oder ein *Einzelnes*, sage ich: *alle Dieses Hier, Jetzt, Einzelne*; ebenso, indem ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*, sage ich überhaupt: *alle Ich*; jeder ist das, was ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*“ (s. 87). Der er tale om et citat fra det første afsnit af værket, hvor Hegel beskæftiger sig med den vished, der umiddelbart følger af den sansemæssige perception. Og her kommer sprogets generalitet altså igen på tværs. Denne initiale negativitet er det i sagens natur Hegels intention at overvinde med sine videre dialektiske udredninger i *Fæ-*

nomenologien. Kierkegaard, derimod, klynger sig snarere til den som en redningsplanke.

17 Citeret efter bd. 18 af *Werke*.

18 På samme side udnævner Hegel endda den moderne ironi til en 'tomhedens dybde', man fejlagtigt har tilskrevet Platon og Sokrates, og som kun har et antikt forbillede i Aristofanes' komedier. Men det er, som jeg straks vender tilbage til, hos Aristofanes, at Kierkegaard finder Sokrates fremstillet mest adækvat. Det når Hegel imidlertid også frem til i sine forelæsninger (s. 482), hvilket tydeligt indikerer, at han har en del rod i sit ironiregnskab.

Den reversible ironi

1 18, 64.

2 C. A. Reitzels Forlag 1995.

3 I hans *Theories of Mimesis* (Cambridge UP 1995).

4 Men jeg kan da her og nu påpege, at Kierkegaard i sit besynderlige fragment fra 1839, „Discursive Reasonements og ubegribelige Apropos betræffende den højere Galskabs Kategorie“ (II, A 808), foregriber det chiasiske i *Om Begrebet Ironi*. Idéen om 'højere galskab' kan jo ikke undgå at associere til det sokratiske 'guddommelige vanvid', og som Dario Gonzales viser i sin artikel 'On Kierkegaard's Concept of „Madness“', publiceret i *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996* (red. Niels Jørgen Cappeørn og Hermann Deuser, Walter de Gruyter 1996), er galskabens funktion hos Kierkegaard i det hele taget at undergrave spekulatjonen ved at mime dens syntetiseringer. Således henviser Kierkegaard på enigmatisk vis til Jens Baggesens formulering „Galskabs Eet i Alskabs To“ (som forefindes i *Asenutidens Abracadabra* i bd. VII af hans *Danske Værker* I-VIII, (Kbh. 1846 [1827-32]), s. 305) som en formel for den højere galskab. Han hævder imidlertid straks, med en chiasisk omvendning, at formlen, spekulativt set, må være „Alskabs Eet i Galskabs To“, hvorved han understreger det gale ved at ville have mangfoldigheden på plads i et system („Alskab antyder nemlig Mangfoldigheden c: Quodlibet ell. jo galere jo bedre“, *ibid.*).

5 Som jeg argumenterede for i foregående kapitel, kan heller ikke Sokrates' stemme, således som den lader sig høre i *Om Begrebet Ironi*, uden videre siges at være hans egen.

6 Kierkegaard skriver videre: „Men at attraae Døden saaledes i og for sig, kan ikke være grundet i Begeistring, forsaavidt man vil agte dette Ord og ikke f.Ex. bruge det om det Vanvid, hvormed man vel stundom seer Mennesket at ønske at blive til Intet, det maa være grundet i en Art Livslede“ (1, 128). Som bekendt definerer Nietzsche nihilismen som en længsel efter intet, en sygdom i viljen, i *Moralens Oprindelse*. Den disputerende Kierkegaard er muligvis også lidt af en genealog. Dog bestemmer han den danske længsel efter døden som „en fornem Sygdom“ (s. s.). Men så langt

- kunne Nietzsche sikkert godt følge med, eftersom slavemoralen hos ham først bliver pernicios, når den invaderer det fornemme. I det hele taget er sygdom og sundhed i denne passage hos Kierkegaard lige så svære at holde adskilt fra hinanden, som det er tilfældet hos Nietzsche: „Ironien er nemlig en Sundhed, forsaavidt den frelser Sjælen ud af det Relatives Besnærelser, den er en Sygdom, forsaavidt den ikke kan bære det Absolute uden i Form af Intet, men denne Sygdom er en Climatfeber, som kun faa Individder paadrage sig, færre overstaae“ (1, 128-29).
- 7 Maria Mikulova Thulstrup tager i *Kierkegaard, Platons Skuen og Kristendommen* (Munksgaard 1970) afsæt i dette afsnit af disputatsen, når hun konkluderer, at „Det „mystiske Intet“ er altså målet for den etiske afdøen“ (s. 21). Hendes tese er, at Kierkegaard vil erstatte det platoniske intet med en kristeligt farvet mystisk oplevels ditto, hvilket hun desværre argumenterer lidet overbevisende for.
- 8 Vi erindrer om Sokrates, at han bestandig „ilede til nye Experimenteer“.
- 9 Denne figur benytter Johannes Climacus sig overmåde meget af både i *Smulderne* og *Efterskriften*, hvilket vil fremgå af mit niende kapitel.
- 10 Jeg vil her igen henvise til, hvad jeg kommenterede i mit første kapitel, at Kierkegaard sætter en passage fra en af de senere bøger af *Staten* som motto for hele afhandlingen, således som denne blev gjort tilgængelig for den læsende offentlighed.
- 11 *Personifikation* af ironien er i overensstemmelse hermed et gennemgående retorisk fænomen i disputatsen, og vel at mærke ikke kun i og med at den inkarneres i figuren Sokrates. Her er et pragtfuldt eksempel, hentet fra læsningen af filologen Asts læsning af *Apologien*:
- „Idet nemlig den Alvor, der hersker i Ast, med sin afmaalte Gang skrider løs paa den neutrale Apologi, sidder *Ironien* taus paa Luur og speider med sit aldrig lukkede Øie, i idelig Bevægelse, deeltagende i enhver Fægtning, skjøndt Læsere maaskee ikke mærker det, førend i det Øieblik den kaster sit Garn over ham og fanger ham.“ (1, 135)
- 12 Munksgaard 1962.
- 13 Som Bejerholm sammesteds skriver: „Dramats företråde framför epiken vid framställningen av vissa tankeinhåll och förhållanden utbygges av SK till tesen om det „at leve“ som det enda möjliga uttrycket för vissa innehåll“ (s. 71, se også s. 114-15).
- 14 Vi finder et fuldstændig analogt fænomen i *Gjentagelsen*, hvor den anden af værkets to dele bærer samme titel som værket selv. Derom siger noteskribenten, Peter P. Rohde:
- „Når bogens titel her forekommer påny, er det en tilkendegivelse af, at den først for alvor begynder her. Netop for alvor, *thi alt det foregående har kun været spøg og narreværk* og forfængelige måder at omgås begrebet gentagelsen på. Alt hvad der siges af betydning om gentagelsen, siges i denne sidste del af bogen.“ (5, 275, min kurs.)
- Jeg vil lade dette stå som et eksempel på hvor farligt det kan være ikke at have taget spøgefuldhederne i *Om Begrebet Ironi* tilstrækkeligt alvorligt.

- 15 I *Kritik* 81 (Gyldendal 1987).
- 16 Det er således mærkeligt, at Tøjner i artiklen, som altså handler om begrebet ironi, ikke rigtig vil tage stilling til disputatsen: „Er det muligt at læse *Om Begrebet Ironi*, som et ironisk skrift om ironi? Umiddelbart er det i hvert fald ikke muligt at overskue, hvad en sådan læsning ville munde ud i, og om også læsningen selv ville gå under i sin egen ironi“ (s. 77). Dømmer selv.
- 17 Således konstaterer Vigilius Haufniensis i en fodnote i *Begrebet Angest* om Platons *Sofisten*, at den „som alle Platons Dialoger paa eengang kunstnerisk anskueliggjør, hvad den selv docerer“ (6, 171).
- 18 Forfatteren til *Symbolik des Traumes* fra 1821.
- 19 Kierkegaard definerer ikke nærmere, hvad han forstår ved „Naturen“. Så vi må gå ud fra, at han i noten taler om naturen i bredeste forstand, og dermed også som omfattende den natur, som er menneskets. At det forholder sig således synes åbenbart, idet han afslutter noten med at skrive: „thi det er egentlig først igennem Betragtningen af *Synden* i Verden, at den ironiske Opfattelse af Naturen ret træder frem“ (1, 271). Som man vil vide, er det jo kun mennesket, det selvbevidste dyr, som ifølge kristendommen har mulighed for at synde. Så denne kristeligt farvede bemærkning bryder afgørende med den *stemning*, som hersker i det ellers teoretiske og begrebsafklarende afsnit. Kierkegaard kan sandelig selv sammenstille ekstremer! Det virker i realiteten som om en tredje stemme, en stemme som hverken er ironiens eller spekulationens, pludselig bryder ind. Samme stemme, måske, som andetsteds gør den ligeledes kristelige distinktion imellem at digte sig selv og lade sig digte gældende (cf. 1, 292).
- 20 Parodien på hegelianernes jargon er faktisk ikke videre diskret i dette tilfælde.
- 21 En ‘negativ fænomenologi’ af samme art, som den jeg her afdækker, påviser Arne Grøn i en artikel, ‘Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik’ (*Dansk Teologisk Tidsskrift*, 54 årg., Anis 1991, se side 264), gør sig gældende i *Kjerlighedens Gjerninger*, eftersom kærligheden i dette værk fremstilles negativt ved hjælp af alle de misformer, den kan udarte til. Også i *En literair Anmeldelse* er en sådan mekanisme på færde, når revolutionstidens fortræffeligheder fortrinsvis fremstilles ved at vise de afarter af dens rene passioner, som er på færde i „Nutiden“.
- 22 Det er således ganske symptomatisk, at Poul Erik Tøjner i nævnte artikel i sin gennemgang af de to ironiformer i et og alt *roder dem sammen* (cf. s. 69). For det kan man, som det turde være fremgået, sagtens gøre uden at noget går tabt. Noget tyder dog på, at Tøjner burde have beholdt de ironiske briller på gennem hele sin læsning af disputatsen.
- 23 Dette kommer jeg ind på i mit næste kapitel.
- 24 Og det kan det blandt andet, fordi Vigilius Haufniensis i *Begrebet Angest* anfører som en kritik af Hegel, at denne var „i tydsk Forstand en *Professor* i *Philosophien*“ (6, 118, min kurs.), samt fordi Kierkegaard i et senere udfald mod Heiberg og hans kreds i papirerne taler klart nedsættende om „*Prof. Heiberg og Consorter*“ (VIII, 1 A 233, min kurs.).

25 Ganske vist siger Kierkegaard om den ironiske talefigur, at når den udsiges imellem ligemænd, som er enige om det underforståede i den ironiske kontrakt, så hæver den sig selv, så svarer væsenet atter til fænomenet (1, 264-65). Dette forholder jeg mig til i den sidste del af indeværende afsnit.

26 Det bør i denne forbindelse bemærkes, at Heiberg i sit skrift *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* (København 1833) markerer en vis distance til Shakespeare, som påstås at være „altfor national“, altså alt for meget englænder, til at han ikke skulle være en realist, som ikke ret skuer det uendelige, men i stedet fortaber sig i interessante enkeltheder (s. 42). Hvorfor Heiberg konkluderer: „Vor Beundring af Shakespeare er vistnok retfærdig; men den kan overdrives“ (s. s.), specielt når tidsalderen kan opvise en langt større digter: Goethe. Kierkegaards sidestilling af Goethe, Shakespeare – og Heiberg – kan således tænkes at have spydige overtoner og betyde noget i retning af, at ‘vor beundring af Heiberg er vistnok retfærdig; men den kan overdrives’. Oven i købet mente Kierkegaard på den tid, hvor disputatsen blev til, at beundringen for Goethe *også* kunne overdrives (cf. den anden fodnote til III A 62).

Endvidere må det bemærkes, at passagen som priser den „indre Oekonomi“, hvor hvert enkelt har fundet sin plads i forhold til det totale, er som snydt ud af næsen på Heiberg. I nævnte tekst af sidstnævnte kan man for eksempel læse om Goethe, at „alle hans Skildringer saavel af Characterer som af Begivenheder [ere] holdte som underordnede Momenter i Eenheden, som Endeligheder, der kun gjælde indenfor deres Grændser“ (op.cit., s. 45). At ‘citere’ Heiberg synes i *Om Begrebet Ironi* at være ensbetydende med at lirke ham løs og suspendere ham imellem citationstegn. I den forbindelse er det værd at konsultere et tidligere afsnit af værket, hvor Kierkegaard taler om behovet for at løsrive sit værk fra ethvert endeligt forhold til sig selv for eksempel ved at skjule, at man selv er forfatteren. Kierkegaard fortsætter:

„Gaaer det nu saavidt, at man kan faae en eller anden kaglene Hane, der saa uendelig gjerne vilde lægge et Æg, til, halv undvigende, halv bestyrkende Folk i deres Vildfarelse, at lade sig paadutte Paterniteten, saa har Ironikeren vundet Spil.“ (1, 268)

Dette kunne lyde som en apologi for brugen af pseudonymer. Men så vidt vi ved, har Kierkegaard aldrig ligefrem opmundret andre til at tage æren for sine pseudonymt udgivne værker. Og havde nogen gjort det, er det ikke godt at vide, hvordan han ville have reageret. Udsagnet virker for en første betragtning malplaceret. Men hvad nu hvis Kierkegaard er så dreven en ironiker, at han tør løfte sløret for sin strategi i disputatsen en anelse? Hvis hans bedømmere ‘køber’ hans ‘heibergske’ udgangsreplik i disputatsen, hvis de udbryder: „ja, glimrende, vi kunne ikke selv have fået behersket ironien på en mere overbevisende måde“, har han så ikke fået dem til „at lade sig paadutte Paterniteten“? Og dermed „vundet Spil“?

27 Når Sanne Elisa Grunnet i *Ironi og Subjektivitet* skriver: „At Kierkegaards ironi i disputatsen er behersket, fremgår af det faktum, at den står i en positiv idé’s tjeneste“

- (s. 120), gentager hun således blot Kierkegaards udsagn om ironien hos Platon: et udsagn, der, som jeg har søgt at eftervise, undsiges ironisk.
- 28 Som findes i hans samling af essays om Kierkegaard, *Hinsides Ironi* (Skrifter fra Nordisk Sommeruniversitet 1995).
- 29 Erslev skriver i omtalte essay: „Spændingen imellem det menneskelige og det guddommelige (...) tematiseres eksplicit hos Climacus [i *Efterskriften*, min anm.] som spænding imellem glemsel og erindring: en glemsel, der er resultat af menneskets metafysiske drømmeri og en erindring om virkelighedens fundamentale kontingente karakter“ (s. 107). Dette kunne han godt have kædet sammen med de to former for erindring hos Platon, som Kierkegaard, som omtalt i indeværende kapitel, identificerer under sin behandling af den filosofiske længsel efter døden. Den første af disse, betegnet som den egentligt platoniske, er præcis den glemsel, som Erslev omtaler, mens den anden, den sokratiske, der „trækker sig længere og længere tilbage imod en Fortid, der selv trækker sig saa langt tilbage i Tiden som hiin adelige Families Herkomst, hvilket Ingen kunne huske“, netop fastholder kontingensen. I sidstnævnte tilfælde erindres der nemlig hverken en fylde, som allerede forefindes i den erindrendes sjæl, eller en konkret fortidig hændelse, som lader sig stadfæste, men snarere den illusoriske karakter af den form for temporalisering, som er på færde, når ironiens begreb indskrives i en fortælling, en historisk fremstilling.
- 30 Så tidligt som i 1837 finder Kierkegaard i en optegnelse i papirerne, at det romantiske standpunkt er „som et Vippebredt, hvis ender Ironie og Humor betegne“ (II A 627), hvilket giver mulighed for allehånde forskelligartede oscillationer. Han sætter ganske vist ironiens overvindelse som idealet i optegnelsen, men dette kræver, at individet hæver sig så svimlende højt over sig selv, at det ret kan indse sin intethed, for derefter at kunne finde sin sande højde. I den forbindelse henviser Kierkegaard til E. T. A. Hoffmanns *Prinsesse Brambilla* – et værk af en af den romantiske ironis førende forfattere.
- 31 Gyldendal 1996.
- 32 Minnesota UP 1983.
- 33 Citeret efter *Allegories of Reading* (Yale UP 1979).
- 34 Også denne formulering har et dramatisk-performativt aspekt, eftersom Kierkegaard benytter sig af en ‘monetær’ metaforik, „Omsætninger“, som må siges at høre den omtalte „lavere Sphære“ til. Samme metaforik forekommer et par andre steder i ironiskriftet, hvoraf jeg som eksempel vil anføre et: „At der nu i Ironikeren (...) er en Urgrund, et Valuta, det er udisputeerligt, men den Mønt, han udgiver, har ikke den paalydende Værdi, men er som Papirspenge et Intet, og dog foregaer hele hans Omsætning med Verden i denne Pengesort“ (1, 106). Og den er et gennemgående træk i hans værk, hvilket jeg vil forholde mig til i mit kapitel elleve.

„Hvis jeg nu ikke var fra Attika“

- 1 Her må dog indskydes, at den udgave af Schlegels samlede værker, som Kierkegaard var i besiddelse af, ikke indeholdt nogle af hans fragmenter (men heller ikke *Lucinde*). Hvor bekendt han har været med fragmenterne kan altså ikke afgøres med sikkerhed. I mit næste kapitel vil det dog fremgå, at der er altovervejende sandsynlighed for, at han har kendt til dem.
- 2 At Kierkegaard har læst andet og mere af Schlegel end *Lucinde*, kunne denne tilkendegivelse fra disputatsen godt tyde på: „Det *Misforhold*, hvori Ironien traadte til Virkeligheden, er allerede tilstrækkelig antydet derved, at den *ironiske Retning væsentlig er kritisk*, Saavel dens Philosoph (Schlegel), som dens Digter (Tieck) er kritisk“ (1, 288). Selv om Kierkegaard kun beskæftiger sig med Schlegels mest fiktionsprægede værk, omtalte roman, er han således bevidst om, at Schlegels virksomhed i høj grad er filosofisk orienteret. I realiteten fremgår det her, at Kierkegaard er vidende om, at filosofi, litteratur og kritik for en romantisk ironiker er tre sider af samme sag.
- 3 Se specielt Garffs note 9, s. 54-58.
- 4 Citeret efter artiklen ‘Kierkegaard’s *The Concept of Irony*’, som kan læses i *Kierkegaard Revisited (Kierkegaard Studies. Monograph Series 1, Walter de Gruyter 1997)*.
- 5 *Werke*, bd. 13, s. 93-99.
- 6 Cf. essayet ‘Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie’, som kan læses i antologien *Materialien zu Hegels Phänomenologie* (red. Fulda & Heinrich, Suhrkamp Verlag 1973, s. 245-75). I denne studie, som oprindeligt er fra 1924, viser Hirsch hvorledes det nævnte afsnit af *Fænomenologien* er en chifreret tekst, hvor Hegel på fordækt vis tager adskillige skikkelser fra den tyske romantik under behandling; „Die Schöne Seele“ er for eksempel Novalis, „das hartes Herz“ er Hölderlin. At Schlegel optræder som „das Böse“ argumenterer Hirsch for på s. 257-60. Ifølge Hirsch er det i øvrigt i høj grad *Lucinde*, som motiverer Hegel til at udpege Schlegel som den onde selv. I sin doktorafhandling fra 1955, *Hegels Kritik der Romantik* (Bonn, Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität 1956, s. 193-94), følger Otto Pöggeler i et og alt Hirsch, når det gælder identifikationen af Schlegel med „das Böse“ i *Fænomenologien*.
- 7 De Man tager udgangspunkt i et kort afsnit af *Lucinde*, benævnt „Eine Reflexion“, der præsenterer sig som et lille filosofisk mellemspil i romanen, men som, stadig ifølge de Man, med samme ret kan læses som en beskrivelse af et samleje (op.cit., s. 168-69). Det skandaløse er, ifølge de Man, ikke så meget, at teksten lader sig læse på disse to måder, at den er dobbeltkodet, men at de to koder afbryder og opløser hinanden på en måde, så „this very possibility of disruption represents a threat to all assumptions one has about what a text should be“ (s. 169). Denne trussel mener de Man har grundlagt en hel forskningstradition, hvis formål udelukkende er at mane dette schlegelske refleksions-spøgelse (som ifølge samme logik blev så bange for sig

selv, at det gik i kloster, cf. note 13) i jorden. Ifølge de Man tilhører Kierkegaard – og Hegel – denne trading. Om Kierkegaards tilfælde siger de Man, at han: „although he is trying to get away from Hegel echoes Hegel in his discussion of *Lucinde* which intervenes in his book on irony. He calls it an obscene book and gets very upset too, so much that he has to invent a whole theory of history to justify the fact that one should get rid of Friedrich Schlegel, that he is not a real ironist“ (s. 168). Det lille afsnit i Schlegels roman får altså tildelt hele æren for, at Kierkegaards ironiskrift fik den hegelianske udformning, det angiveligt fik! På baggrund af den læsning, jeg indtil nu har foretaget, må ironologen de Man virkelig siges for en gangs skyld at være gået fejl af et ironisk værk (som han udnævner til at være det bedste, som er skrevet om ironien)! Men som sagt er det en forelæsning og ikke nødvendigvis et afsluttet arbejde, som vi har med at gøre. De Man havde faktisk projekteret at skrive et essay om Kierkegaard, men nåede det desværre ikke før han døde.

8 Man kan i den forbindelse tænke på hvad der i mit tredje kapitel fremgik om den ‘kontemplative’ ironiker, at han formår at få det gale til at afsløre sig selv ved at opmuntre det. Samt på hvad jeg i mod slutningen i samme kapitel anførte om Kierkegaards indirekte ‘citerer’ fra Heiberg.

9 Som Roger Poole skriver i *The Indirect Communication*:

„Those who read *The Concept of Irony* are already *Symparanekromenoi* (members of „the fellowship of buried lives“, the group of initiates addressed in *Either/Or*). There is no plain sense of things to be had. We are all helpless together. Let us face the great Socrates and see if we can stand up to him! The tone, the assumption, is that of *Lucinde*, semiintellectual, semierotic.“ (op. cit., s. 49)

De uindviede kan jeg trøste med, at vi vil stifte nærmere bekendtskab med disse „symparanekromenoi“ i næste kapitel.

10 I Jørgen Bonde Jensens essay om Brandes forhold til Kierkegaard, ‘Vel desværre vor største Mand’, fra *Jeg er kun en Digter*, får man en overbevisende tolkning af Brandes’ polemik mod Kierkegaard som udtryk for et godt gammeldags tilfælde af, hvad Harold Bloom forstår ved ‘indflydelse’. Bonde Jensen kan oven i købet henvise til (op.cit., s. 175), at Brandes, i det brev til Nietzsche hvor han anbefalede denne at læse Kierkegaard, tilstod at hans bog om Kierkegaard var utilfredsstillende, fordi den var skrevet „for at hæmme hans indflydelse“.

11 Det er således betænkeligt, når Kierkegaard kort efter skriver: „et fælles Lærd, men dødt Sprog gjorde derimod lighed for Alle“ (s. 173).

12 Som et af sine kritikpunkter mod Schlegel anfører Kierkegaard, at denne „udfandt, at Reformationen var det andet Syndefald, hvilket tilstrækkeligt tyder paa, at det har været hans Alvor med *Lucinde*“ (1, 300), hvorved han lettere perfidt hentyder til den biografiske detalje, at Schlegel på et tidspunkt konverterede til katolicismen. Også Kierkegaards udsagn om, at ironikeren ved sig i besiddelse af den papale „absolute løsende og bindende Magt“ (1, 288), kan meget vel tænkes at være en allusion til Schlegels konversion.

- 13 Citeret efter Kevin Newmarks amerikanske oversættelse: *Aparté. Conceptions and Deaths of Sören Kierkegaard* (Florida State University Press 1988). I det følgende citerer jeg fra denne udgave.
- 14 Citeret efter bd. II i *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe I-XIX* (Verlag Ferdinand Schöningh 1959-79). Værker fra denne udgave anføres herefter som KFSA, samt bindnr.
- 15 En udførligere redegørelse for betydningen af „det romantiske“ kan læses i Ernst Behlers *German Romantic Literary Theory* (Cambridge University Press 1993), s. 24-32.
- 16 Men jeg kan henvise til Schlegels fragment 'Über die Unverständlichkeit', hvori man, i Ole Egebergs oversættelse i nr.17 af tidsskriftet *Passage* (Aarhus Universitet 1994), kan læse følgende: „Men er nu uforståelighed noget helt igennem forkasteligt og slet? – Mig synes det, at familiers og nationers ve og vel beror på den, ja, hvis jeg ikke tager meget fejl, stater og systemer, menneskenes mest forfinede værker, ofte så forfinede, at man ikke kan beundre skaberens visdom i dem“. Schlegel benægter altså ikke, at der gives velfrænsede helheder, som man kan forholde sig til. Han mener bare ikke, at en given helhed i et og alt lader sig forklare og analysere af rationaliteten. Snarere finder han, at fortolkeligheden af en given helhed beror på en dybere ufortolkelighed, som kun momentvis lader sig oplyse i ironiens lynsnare indsigt.
- 17 Citeret efter bd. I af *Platons Skrifter I-X*.
- 18 Lilian Munk Rösing har oversat en række af Schlegels fragmenter, som er trykt i nr. 36 af tidsskriftet *Den Blå Port* (Rhodos 1996). Og som det fremgik af note 19, har Ole Egeberg gjort det samme i *Passage*. Når jeg i det følgende citerer Schlegels fragmenter i dansk oversættelse, anfører jeg i hvert enkelt tilfælde i parentes hvilken af disse to oversættere, jeg benytter mig af.
- 19 I deres autoritative værk om det romantiske fragment *The Literary Absolute* (State University of New York Press 1988). Hvad angår deres analyse af det citerede fragment, se specielt side 43-44.
- 20 Dog mener Schlegel ikke, at den fragmentariske skrivemåde kun kommer til udtryk i fragmenter. For eksempel skriver han i sin Lessing-antologi, at dennes skrivestil er „absolut fragmentarisch“ (KFSA, bd. III, s. 79) – Lessing hylder Johannes Climacus som bekendt i en grad som næsten er ude af proportioner i begyndelsen af *Efter-skriften*. Dertil er det romantiske fragment en sammensat genre. Der blev ikke skrevet henholdsvis poetiske, kritiske og filosofiske fragmenter. Tværtimod forsøgte man på én gang at udfolde sig inden for disse genrer – som også, omend på en væsensforskellig måde, bliver godt og grundigt mikset sammen og overskredet hos Kierkegaard.
- 21 Gyldendal 1994.
- 22 Citeret efter essayet 'Aphorism Countertime', som det forefindes i Derrida-antologien *Acts of Literature* (red. Derek Attridge, Routledge 1992).

- 23 Blanchot fortsætter tilsyneladende sin kritik af Schlegel i *The Writing of the Disaster* (University of Nebraska Press 1995 [1986]), hvor han skriver: „I return to the fragment: while it is never unique, still it has no external limit – the outside toward which it falls is not its edge – and at the same time no internal limitation (it is no hedgehog, rolled up and closed upon itself)“ (s. 46).
- 24 Her skylder jeg dog at bemærke, at Schlegel ikke er den eneste af de tænkere, som Kierkegaard har læst, der er opmærksom på, at Sokrates' uvidenhed er udtryk for en gennemført forstillelse. Hamann fremstiller nemlig Sokrates i et sådant lys i sit skrift *Sokratische Denkwürdigkeiten (Sämtliche Werke, bd.II, Verlag Herder 1950, s. 57-82)*. Dette skrift, som er fra 1759, er skrevet som et opgør med oplysningstidens dyrkelse af rationaliteten, og Sokrates fremstilles med dette formål for øje som en figur, der vidste hvorledes man skulle undergrave de sofisterier og farisæismer, som en sådan dyrkelse kan resultere i. At Hamanns udgave af Sokrates har påvirket Kierkegaards er hævet over enhver tvivl; det fremgår klart af mange optegnelser i papirerne; Hamann er i det hele taget „den største Humorist i Verden“ (II A 75), samt den eneste, der har forstået Sokrates, „den eneste Ironiker“ (V B 55,14). Hamann, som også har påvirket Schlegel, omtaler imidlertid ikke Sokrates som ironiker, men refererer til hans „guten Laune“ (s. 76). Schlegel synes med andre ord at have været en mellemregning som har irriteret Kierkegaard så meget, at han kun har gengivet den i forvansket form.

Kunsten at skrive efterladte papirer

- 1 VIII, 1 A 169.
- 2 I *Kierkegaards Romaner* (Gyldendal 1969) afslører Aage Henriksen de 'illusionsnumre', som Victor Eremita, Constantin Constantius og Frater Taciturnus har benyttet sig af for at skjule, at de selv har forfattet de skrifter, som de påstår kun at have udgivet. Da Henriksen, hvad *Enten-Eller* angår, fortrinsvis interesserer sig for „Forførerens Dagbog“, får hans læsning beklageligvis ikke den gennemslagskraft, der ellers kunne have været lagt op til. Det relative vacuum, Henriksen dermed har efterladt sig, er først for alvor blevet fyldt ud af Joakim Garff, som i *Den Søvnløse* leverer en læsning af *Enten-Eller*, som både viser, hvor impliceret Eremita er i fiktionens spil i første bind (se s. 75-79) og hvorledes han, formummet som implicit fortæller, har sørget for at undergrave etikerens tilsyneladende så stabile position i andet bind (se s. 104-12).
- 3 I Athenäumsfragment 24 hedder det videre: „Mange af de antikke digteres værker er blevet til fragmenter. Mange af de modernes værker er det allerede, når de opstår“ (Rösing).
- 4 Man noterer sig, at *Enten-Eller* 'begynder' med „mellemspil“! Mellem hvem eller

- hvad, der spilles, er mindre klart. Jeg henviser til, hvad jeg i første del har skrevet om ironien og begyndelsens problem.
- 5 Citeret efter KFSÅ, bd. II, s. 262.
 - 6 For en god, fortrinsvist filosofisk funderet redegørelse for hvorledes begrebet om det interessante gør sig gældende i Kierkegaards pseudonyme værker, se Carl Henrik Kochs *Kierkegaard og 'Det Interessante'* (C. A. Reitzels Forlag 1992).
 - 7 Cf. KFSÅ, bd. I, s. 228.
 - 8 Citeret efter *Ästhetisches Theorie*, bd.7 af *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp 1973).
 - 9 I sit arbejde om Nietzsche, *Nietzsche and Philosophy* (Athlone Press 1983), skriver Deleuze: „Nietzsche had already pointed out an essential thesis in the *Birth of Tragedy*: Tragedy dies at the same time as drama becomes an inward conflict and suffering is internalised“ (s. 130). Nietzsche og foredragsholderen interesserer sig åbenbart for beslægtede emner. Begge kunne tænkes at have læst Schlegel's *Ueber das Studium der Griechischen Poesie*. Dog er Schillers *Ueber naive und sentimentale Dichtung* fra 1795 i denne sammenhæng en ur-tekst.
 - 10 Citeret efter KFSÅ, bd. XVIII.
 - 11 Om foredragsholderen alluderer til det aforistiske ved fragmentformen ved metaforisk analogiserende at omtale sit foredrag som en sætning, en sentens, kan måske ikke afgøres med bestemthed. Men det kunne ligne ham!
 - 12 Citeret efter Egebergs oversættelse af Schlegels større fragment *Om Uforståelighed*, som indeholder en lille eksegese af fragmentet om tendenserne.
 - 13 I *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (18, 139) udtrykker Kierkegaard sin vrede over, at den kontroversielle kritiker P. L. Møller havde udnævnt *Forførelers Dagbog* til at være hans mesterværk ved atter at anføre en af Lichtenbergs aforismer, han tidligere havde brugt som motto for *Stadier paa Livets Vej*: „Solche Werke sind Spiegel; wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen“.
 - 14 I *Den Søvnløse*, s. 230.
 - 15 I kapitlet 'Kierkegaard som historieforsker', i *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder* (Odense Universitetsforlag 1976), hvor Henning Fenger kommenterer *Enten-Ellers* tilblivelse, skriver han: „Mange af siderne i „Det Antike Tragiskes Reflex“ bærer også idémæssigt og stilistisk præg af ældre udkast og arbejder“ (s. 21). Det er på sin vis rigtigt nok, men hans konklusion: „Det ny i *Enten-Ellers* er først og fremmest det personlige indslag, de mange omdigtninger af forholdet til faderen og Regine“ (s. s.), afslører hans tilgangs begrænsninger. Han er slet ikke opmærksom på, at hvad Kierkegaard i essayet om det tragiske foretager sig med såvel sit personlige baggrundsstof som sine ældre „udkast og arbejder“, er et af de fineste eksempler på, hvor 'afdød' en forfatter han er.
 - 16 Roger Poole giver en fyldigere gennemgang af, hvorledes disse seks fragmenter spiller op til myter omkring Kierkegaards liv og levned i kapitlet 'Stages on Life's Way' fra *The Indirect Communication*, s. 108-139.
 - 17 Citeret efter *The Rhetoric of Romanticism* (Columbia UP 1984).

- 18 Figuren for en sådan „mutual reflexive substitution“ kan dårligt være en anden end chiasmen. At Kierkegaard, udøveren af de efterladte papirers kunst, lader de Mans chiasme være et kryds, som spærrer adgangen til forfatterens personlighed, runder jeg i kapitel ti.

Kvindens evige ironi

- 1 Det hører med til denne historie, at selve filosofien, kærligheden til visdommen, er et hunkønsord.
- 2 *Institutio Oratoria*, II, 5, 10, citeret efter Steffen Jørgensens artikel ‘Metaforen som interaktion. I. A. Richards, M. Black, Lakoff & Johnson’ i *Kultur og Klasse* 78 (Forlaget Medusa 1995, min kursivering).
- 3 Forud er gået den mere symbol- og figurglade middelalder, hvor retorikken havde sin naturlige plads i septennium. Klichéen er dog ikke mindre fremtrædende af den grund; Martianus Capella, som allerede omkring det sjette århundrede fremstiller de syv videnskabers hierarki i allegorisk form, lader retorikken være personificeret ved en smuk kvinde, *Rhetorica*, hvis klædedragt er dekoreret med de retoriske figurer.
- 4 III, X, 34, her citeret efter udgaven fra Dover Publications 1959, vol. 2, s. 146-47.
- 5 En lignende opfattelse kommer for en dag hos Nicolaus Notabene – der, før han gjorde forordet til sin genre, gerne havde skrevet for „Menneskeheden“ – når han om sin kone skriver, at „(...) hun havde i Sinde at confiskere Alt, hvad jeg skrev, for at benytte det paa en bedre Maade som Underlag under hendes Broderie, til Krøller o.s.v. (...)“ (5, 201).
- 6 Et af de bedste eksempler er fra *The Law of Genre*, hvor den skrivende stemme proklamerer: „I am a woman and beautiful“ (citeret efter *Acts of Literature*, s. 245).
- 7 Citeret efter *Spurs. Nietzsche’s Styles* (The University of Chicago Press 1979).
- 8 Derridas „I am a woman and beautiful“ er et godt eksempel herpå. For det er muligvis et fordækt citat fra en tekst af Blanchot, *La Folie du Jour*, som er et omdrejningspunkt for analysen i *The Law of Genre*.
- 9 Samme holdning finder man repræsenteret hos Johannes Climacus i *Efterskriften*: „Hos Qvinden finder man derfor ofte Humor, men aldrig Ironie. Gjøres der noget Forsøg, da klæder det hende ilde, og en reen qvindelig Natur vil betragte Ironie som en Art Grusomhed“ (10, 223). Senere i indeværende kapitel vil det fremgå, at denne adskillelse af kvindelighed og ironi ikke lader sig opretholde absolut.
- 10 Det tiltrækkende og frastødende ved den maieutiske ironiker strejfede jeg i mit andet kapitel. Og jeg vender gentagne gange tilbage til det i følgende kapitler.
- 11 Jeg henviser her til min behandling af det interessante i mit femte kapitel.
- 12 Forholdet imellem syndefald og sprog tager jeg under grundigere behandling i kapitel otte.

- 13 Dette citat anføres faktisk i *Ordbog Over Det Danske Sprog* (Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1919-1954) som eksempel på en brug af betegnelsen „Mellem-sætning“ for „den mellemste sætning i en periode på tre sætninger“.
- 14 At ånden således overskrider sine beføjelser og forstyrrer den dialektiske historieopfattelse, harmonerer måske ganske godt med dens gespenst-karakter: „Saaledes er, for blot at anføre et Exempel, Commandantens Gjenkomst en uhyre Ironi; thi Don Juan kan beseire enhver Hindring, men en Gjenganger kan man som bekendt ikke slaae ihjel“ (2, 113). Nogle lignende tanker om gengangerens problematiske natur kan læses hos Derrida i *Specters of Marx* (Routledge 1994). Eftersom Gengangeren altid er en anakronisme, en pludselig indtrængen af noget fortidigt i det nutidige, og samtidig et løfte om noget fremtidigt: ‘dette er ikke sidste gang, jeg kommer igen’, problematiseres vores lineære tidsopfattelse:
- „Before knowing whether one can differentiate between the specter of the past and the specter of the future, of the past present and the future present, one must perhaps ask oneself whether the *spectrality effect* does not consist in undoing this opposition, or even this dialectic, between actual, effective presence and its other.“ (s. 40)
- Hvor en genganger er på færde, må man med Hamlet konstatere: „The time is out of joint“.
- 15 Dette vil igen fremgå af mit kapitel otte. Men lad mig her anføre, at Arne Grøn i sin disputats, *Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard* (Gyldendal 1997), fremhæver at Anti-Climacus i *Sygdommen til Døden*, trods sin definition af selvet som refleksion, omtaler et selv, der „ingen Reflexion har i sig“ (15, 107), uden at han derfor opererer med idéen om en ren umiddelbarhed (cf. Grøn s. 204ff.). Og som Grøn tidlige har påpeget, vil det at være åndløs hos Kierkegaard ikke sige, at man ingen selvbevidsthed har, det ville være utænkeligt, men at man ikke opfatter sit selvforhold som en opgave (cf. s. 155ff.).
- 16 I sidste kapitel demonstrerede jeg, hvorledes det historiefilosofiske skema, som gøres gældende i essayet om det tragiske, på analog vis underkendes af teksten selv. Og tidligere har vi iagttaget noget lignende i *Om Begrebet Ironi*.
- 17 I harmoni med en sådan læsning bemærker Isak Winkel Holm i en artikel, ‘Kysset og Billedet’, i nr. 7 af tidsskriftet *Ny Poetik* (Odense Universitetsforlag 1997), at Johannes’ projekt egentlig er et filosofisk ditto, en eidetisk reduktion, hvis formål er „at samle umiddelbarhedens stykgods i en ideal totalitet, der fuldbyrdes i sekundet før faldet“ (s. 49).
- 18 I den forbindelse er det værd at bide mærke i, at han går ganske magtfuldt igen i *In Vino Veritas fra Stadier paa Livets Vei*.
- 19 Holm foreslår i nævnte artikel, at man læser Cordelias efternavn meget bogstaveligt: „Cordelia omtales mange gange som en Anadyomene, der skal stige op ad sanselighedens bølger til det intelligibles atmosfære. Det er blandt andet derfor, at hun hedder Cordelia Wahl: ligesom en hval bor hun i havet, men har åndedraget“ (op.cit., s.

- 51). Efter selv at have indkredset åndedragets betydning for hele denne historie, kan jeg intet indvende mod denne iagttagelse. Blot vil jeg gerne foreslå, at også Hahn læses så tilpas bogstaveligt, at ord som *hævn* og *hån* klinger med deri.
- 20 Da Johannes møder Cordelia første gang, er det selvfølgelig oplagt, at det er tilfældet, der råder. Men dette er netop, hvad Johannes må fortrænge – han husker intet konkret bagefter. Først da han møder hende anden gang, hvorved et mønster allerede er ved at dannes, kan han iværksætte forførelsesprocessen. I denne forbindelse er det værd at bemærke, at flere af Johannes *actiones in distans* består i, at han udnævner helt tilfældige hændelser til at være resultater af viljesakter fra hans egen side.
- 21 Det kan i forbifarten bemærkes, at også Hegel opfatter de klanglige aspekter af sproget som noget, der må overvindes. I tredje del af *Enzyklopædie der Philosophischen Wissenschaften*, finder vi følgende formulering:
- „Das Wort als *tönendes* verschwindet in der Zeit; diese erweist sich somit als *abstrakte*, d. h. nur *vernichtende* Negativität. Die *wahrhafte, konkrete* Negativität des Sprachzeichens ist aber die *Intelligenz*, weil durch dieselbe jenes aus einem *Außerlichen* in ein *Innerliches* verändert und in dieser umgestalten Form *aufbewahrt* wird. So werden die Worte zu einem von Gedanken belebten Dasein.“ (*Werke*, bd. 10, s. 279-80)
- 22 Akademisk Forlag 1993.
- 23 Det må således tilføjes, at hun ikke bare er en hval (cf. note 18), men at hendes efternavn også skal læses som klangligt alluderende til åndskategorien *valg*. Jeg takker Begonya Saez Tajafuerce for at have gjort mig opmærksom herpå.
- 24 Jvf. hvad Judith Butler skriver i *Bodies that Matter* (Routledge 1993):
- „To posit a materiality outside of language, where that materiality is considered ontologically distinct from language, is to undermine the possibility that language might be able to indicate or correspond to that domain of radical alterity. Hence, the absolute distinction between language and materiality which was to secure the referential function of language undermines that function radically. This is not to say that, on the one hand, the body is simply linguistic stuff or, on the other, that it has no bearing on language (...) every effort to refer to materiality takes place through a signifying process which, in its phenomenality, is always already material.“ (s. 68)
- 25 Som kan læses i bd. II af *Denne Slyngelagtige Eftertid I-III* (red. Frandsen og Morsing, Slagmarks Skyttegravsserie 1995).
- 26 Spørgsmålet om tautologien vender jeg tilbage til i mit ottende kapitel.
- 27 The University of Chicago Press 1995. I øvrigt gør der sig, hvad læsningen af *Frygt og Bæven* angår, et besynderligt forhold gældende. Derrida begynder med at påpege, at „This pseudonym [de silentio, min anm.] (...) immediately raises the question of the name and of the signature“ (s. 58), hvorefter han i det følgende uden mellemregninger henregner ethvert udsagn fra teksten, som han tager op til diskussion, til Kierkegaard.

- 28 Udgivet under titlen *The Book of J* (Vintage Books 1990). I afsnittet 'Imagining an author', s. 24-35, udfolder Bloom i særlig grad sin tese om, at Jahvisten er en kvinde ved Salomons hof. Ved at bruge udtrykket 'imagining' vedkender han sig klart det kapriciøse i sit forehavende.
- 29 Jeg uddyber gavens begreb en anelse mere i mit sidste kapitel.
- 30 Kuriøst nok er Kelly Olivers hovedtese i *Womanizing Nietzsche* (Routledge 1995), at Nietzsche og Derrida mislykkes i deres forsøg på at indtage en kvindes plads, fordi de nægter at vedgå deres *gæld* til den moder, som har skænket dem livet. Denne livets gave forsøger hun sig med at etablere som grundlaget for en ny form for etik. Det paradoksale er blot, at hun i kølvandet på blandt andet Derrida tematiserer gaven som en størrelse, der transcenderer gængse økonomiske kalkuler, samtidig med at hun således kritiserer både ham og Nietzsche for ikke at ville vedgå arv og gæld. Begrebet om gaven vender jeg imidlertid tilbage til i mit sidste kapitel. Hvad jeg her vil fremhæve er kun, at de silentio, uanset hvor meget han er blændet af troens paradoks, i hvert fald ikke er blind for, at barnet har et og andet at takke moderen for.
- 31 Citeret efter hans essay 'Kierkegaard som Forfatter', som det forefindes i bd.II af *Denne Slyngelagtige Eftertid* I-III.
- 32 Agacinski er allerede meget tæt på at eksplicite det i *Aparté* i en passage, hvor hun beskæftiger sig med den ironiske cæsur:
- „How would it be possible for the I not to disconnect itself if it is itself a sign that, as such, brings whoever uses it into the universal? This is perhaps why the most proper, the most singular, the most living speaking, the speaking that would be neither prompted nor stolen, will never be as „proper“ as silence.“ (op.cit., s. 235-36)
- 33 Thomas Pepper er, i essayet 'Abraham: Who Could Possibly Understand Him?' (i *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*, Walter de Gruyter 1996), så vidt jeg har orienteret mig, den første som har hæftet sig ved, at de silentios „Mand“ omtaler Hagar og Ismael. Mine overvejelser herom står i gæld til Peppers.
- 34 Cf. Første Mosebog, 21, 12-13.

Martyriets dialektiske spids

1 1, 271.

2 Man kommer her uundgåeligt til at associere til den første af Kierkegaards teser fra hans forsvar af disputatsen: „Ligheden imellem Socrates og Christus består væsentligt i uligheden“ (citeret efter oversættelsen i noterne (1, 342)). Når Kierkegaard formulerer sig således, er der, som de følgende kapiteler vil vise, al mulig grund til at være til det yderste opmærksom.

- 3 Citeret efter bd. I af *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard I-II* (Munksgaard 1953-54), s. 205.
- 4 Vi husker fra mit forrige kapitel, at noget lignende kunne siges om en anden marginaliseret figur, nemlig kvinden.
- 5 Det klare forlæg for Kierkegaards tanker om afmagtens magt er Paulus' andet brev til Korinterne: „Derfor er jeg vel til mode under magtesløshed, under mishandlinger, i nød, under forfølgelser, under ængstende kår for Kristi skyld; thi når jeg er magtesløs, da er jeg stærk“ (12, 10).
- 6 Det gør til gengæld ikke længere den opfattelse, som Johannes Climacus har i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, at „Den skjulte Inderlighed har et Martyrium i sig selv“ (10, 184), der er forbundet med dens afdøen fra verden. Efter *Efterskriften* er det ikke længere nok at hæge om det indvortes, inderligheden. Der fordres, som det gerne skulle fremgå, med stigende intensitet udvortes lidelse, hvis idealet skal realiseres.
- 7 „Udleet“ blev Kierkegaard som bekendt selv under *Corsar*-affæren. Der er, når martyriet kommer på tale, en åbenbar fare for, at maieutikeren uberettiget kommer til at identificere sig med idealet. Det kommer jeg som lovet ind på senere.
- 8 Således er begge, betegnende nok, forbundet med det *æstetiske*. Når det gælder satire, en litterær genre, giver dette naturligvis sig selv. Og slår man op under „vemod“ i *Ordbog Over Det Danske Sprog*, kan man læse, at ordet betegner: „sindsstemning, der er præget af sorg, som er dæmpet ned ell. kommet på afstand, ell. af sørgelige tilstande, som man har affundet sig med, (...) ell. om sindsstemning af lignende art, fremkaldt af visse naturindtryk, musik oln.“. Der er således både noget distanceret eller resignerende og noget poetisk dvælende forbundet med vemod.
- 9 Jeg har tidligere omtalt Georg Brandes' 'kritiske fremstilling', og i den forbindelse peget på den ambivalens, som kommer til udtryk deri, hvilket jeg foreslog kunne skyldes, at Kierkegaard udøvede en 'indflydelse' på Brandes, som sidstnævnte havde vanskeligt ved at forholde sig til. Endnu et eksempel finder man i efterskriften om Kierkegaards papirer, som Brandes føjede til værket i 1880, hvor han bemærker, at hvad H. H. skriver om martyriet er „*slaaende* genialt“ (s. 409, min kurs.). Verbet „slå“, der som det fremgår har karakter af at være et 'nøgleord' i *Afhandlingen*, løber Brandes i pennen, når han skal prise dens tankeindhold – hvorefter han naturligvis straks angriber Kierkegaard for på det personlige plan at have gjort sig urealistiske og sværmeriske tanker om sit eget mulige martyrium!
- 10 En særlig drillesyg art af bjergnisser.
- 11 Digterens magtfuldkommenhed er, hvad Kierkegaard, som jeg har citeret ham for, selv er klar over, også en afmagt. Digterens tekst er, når den er publiceret, i cirkulation. Og så kan den fortolkes.
- 12 H.H. påpeger hvorledes tyrannen, i ental eller som mængde, træffes på sit ømmeste punkt: forfængeligheden. Tyrannens forfængelighed ville for Nietzsche være et udtryk for ressentimentet; det er stoltheden, almagtsfantasien, der bygger på slavens

identifikation med sit eget vrængbillede af herren, som ikke tolererer en sådan provokation. Oven i købet finder H. H., ganske som Nietzsche, og som denne uden at være antisemit, det paradigmatisk udtryk for en sådan moral hos det udvalgte jødiske (præste-)folk, som først i Egypten, dernæst i Babylon og siden under den romerske besættelsesmagt, havde oplevet kollektiv trældom. H. H. skriver om dette folk, at det „sukkede bundet i foragtet Trældom, mere og mere afsindigt stolt; thi den Stolthed er den afsindigste, der oscillerer mellem at forgude sig selv og at foragte sig selv“ (15, 23). Derfor vilde det jødiske folk have, at Jesus skulle være dén Messias, som det håbede på; det ville „tvinge ham ind i Charakteren“ (15, 22). At det at oscillere imellem selvforgudelse og selvforagt er en risiko, som Kierkegaard og hans pseudonymer nødvendigvis må løbe, vil fremgå af kommende kapitler.

- 13 Når Joakim Garff i *Den Søvnløse* tolker Kierkegaards udsagn om de to afhandlinger således, at de udgør en „Standning fordi forfatterskabet nu kræver inderlighedens kommensurabilitet manifesteret i martyriet; og begyndelse, fordi dette martyrium, som vi ved, ikke lader sig realisere i forfatterskabets tekst, men kun ekstra-tekstligt, måske midt på Amagertorv (...)“ (s. 292) læser han for udialektisk. Således lader han ‘standsningen’ alene angå forfatterskabet, mens han udelukkende relaterer ‘begyndelsen’ til forfatteren. Som jeg har argumenteret for, kan forfatteren Kierkegaard slet ikke komme fri af sin tekst på en sådan facon, hvilket Garff burde være på det rene med, ikke mindst fordi han lader samme forfatter fremskrive sig selv ved at afskrive sit empiriske jeg. Hvis der er visse begrænsninger ved den biografiske metode, sådan som den praktiseres i *Den Søvnløse*, kommer de således for en dag i afsnittet om H. H.’s afhandlinger.

Dén, der graver en grav...

- 1 Cf. 6, 212-15.
- 2 University of Minnesota Press 1983.
- 3 Jan Rosiek advarer i en note i *Figures of Failure* (Aarhus UP 1992) mod at sidestille de Mans ironiopfattelse med Schlegels og gør sig i stedet til talsmand for, at „(...) de Man carries the figure of mastery implicit in romantic irony to the limit, and thus reveals it as an illusion and an intolerable mode“ (s. 166-67). Også Derrida gør, i *Memoires for Paul de Man* (Columbia UP 1989), og ligeledes i noteform, gældende, at de Mans ironibegreb adskiller sig fra Schlegels. Ifølge Derrida udfinder de Man i ‘The Rhetoric of Temporality’ „(...) another way of protecting the concept of irony from its German-Romantic determination, from what probably Schlegel and certainly Hegel ascribe to it; namely, a movement or structure of that mastering consciousness which rises above finite determinations“ (s. 153). Kan der indvendes noget mod disse forsøg på at differentiere imellem de Mans og Schlegels ironibegreber (og der er bestemt intet vundet ved at identificere dem absolut med hinan-

den), så er det, at disse begreber, hvis en sådan sondring skulle have værdi, måtte opvise en stabilitet, som de Man tydeligt erklærer er imod ironiens natur. Det virkeligt forbavsende er imidlertid den patos, som både Rosiek og Derrida investerer i sagen. Rosiek taler om den romantiske ironi som „an illusion“ og „an intolerable mode“, og Derrida om, at ironibegrebet må ‘beskyttes’ mod den ‘tysk-romantiske’ forståelse af det. Det er faktisk som om, Rosiek og Derrida pludselig optræder som agenter i dén historie, som de Man, som omtalt i mit femte kapitel, fortæller i sin forelæsning om ‘Ironibegrebet’: historien om hvorledes den efterfølgende historie har gjort alt, hvad den kunne, for at mane Friedrich Schlegel i jorden – eller til nød tilkende ham en marginal plads. *Hvorfor* Rosiek og Derrida momentant optræder således, skal jeg ikke kunne sige. Til gengæld bør det igen understreges, at forelæsningen klart viser, at også den sene de Man anså Schlegels intervention i ironibegrebets historie for at være et aldeles afgørende moment.

4 Newmarks fremstilling står i betragtelig gæld til de Mans essay ‘Autobiography as De-Facement’, som jeg allerede har refereret til.

5 Imod hele denne polemik ville man muligvis indvende, at eksemplet med Napoleon blot skal fungere som en illustration af det enkelte individs personlige erfaring med ironien, og fungerer fint som en sådan. Men hertil vil jeg svare, at den personlige, ironiske indsigt næppe kan undgå at være anledning til, at en vis *Nachträglichkeit* gør sig gældende. Har man først erfaret ironien, har man så ikke tabt sin ‘uskyld’ med tilbagevirkende kraft? Vil mangt og meget, man hidtil har taget for gode varer, ikke pludselig tage sig dybt tvetydigt ud? Og fornemmer man ikke, at man egentlig altid har været klar over, at det forholdt sig således? Kan man overhovedet stadfæste et tidspunkt, hvor man initieredes i ironien? Er der ikke, så snart ironien er på færde, som hos de Man tale om „a temporal predicament“?

6 I en optegnelse fra papirerne fra 1847 kan man endvidere læse følgende:

„Der er ved Alteret i Frelserens Kierke en Opsats som forestiller Engelen, der rækker Christus Lidelsens Kalk. Feilen er at det varer for længe, et Billede varer jo altid en Evighed; det seer for langvarigt ud; man seer ikke, at Lidelsen, fordi al Lidelse i sit Begreb eller i Seirens Idee er det, er Øieblikket.“ (VIII, 1 A 32, s. 20)

Billedet fikserer, hvorved det forfalsker. Og gøres det temporært, allegoriseres det, indfanger det stadig ikke øjeblikket, men *fortæller*, hvorfor dette ikke kan lade sig gøre. Billedet af Napoleons grav er i øvrigt ikke blot et kobberstik, men også et fiksérbillede.

7 I sin læsning af *Gjentagelsen* i *Theories of Mimesis* påpeger Arne Melberg, at Constantins ‘definition’ af gentagelsen: „Gjentagelse og Erindring er den samme Bevægelse, kun i modsat Retning; thi hvad der erindres, har været, gjentages baglænds; hvorimod den egentlige Gjentagelse erindres forlænds“ (5, 115), er en chiasme, som synes „closed and perhaps empty“ (op.cit., s. 137) – tautologisk, med andre ord.

8 At de Man bevæger sig på lige så usikker grund fremgår af ‘The Rhetoric of

Temporality'. Om ironiens forhold til allegorien siger han, at den „is the reversed mirror-image of this form“ (s. 225), og videre skriver han, at „the two modes, for all their profound distinctions in mood and structure, are the two faces of the same fundamental experience of time“ (s. 226), hvorfor „Hölderlin's and Wordsworth's [allegorikerne ifølge de Man, min anm.] wisdom could be stated ironically, and the rapidity of Schlegel or Baudelaire [ironikerne, min anm.] could be preserved in terms of general wisdom“ (s. s.). Som man kan fornemme, skriver de Man endnu med en vis eksistentiel patos, som han umiddelbart efter skulle opgive, men det kan ikke skjule, at det er et chiasmisk forhold, han har etableret, et forhold, hvor det ene og det andet igen understøtter hinanden.

- 9 Endnu et eksempel på marginalitetens betydning hos Kierkegaard. I *Begrebet Angest* er det, som vi har set et par tidligere eksempler på, i sandhed en dødsynd ikke at læse fodnoterne.
- 10 Og så forstår man, hvad Haufniensis mener med, at individet på en gang er sig selv og slægten. Det er det nemlig i kraft af sproget; sproget sætter individualiteten, men, som tidligere behandlet, kun i form af et abstraktum, som vi alle er fælles om. At Haufniensis tænker forholdet imellem individ og slægt på basis af sproget, er Isak Winkel Holm i øvrigt nået frem til i sin artikel 'Hvordan læse Kierkegaard æstetisk?' i nr. 83 af *K & K* (Medusa 1997, se s. 24-25).
- 11 Det er i nærværende sammenhæng ganske interessant, hvad Heidegger siger i indledningen til sit foredrag *Die Sprache*:

„Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem. Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte, alles durchrechnende und darum meist hochfahrende Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende *Tautologie*. Zweimal nur das Gleiche sagen: Sprache ist Sprache, wie soll dies uns weiterbringen? Wir wollen jedoch nicht weiterkommen. Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten.“ (citeret efter *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag 1959, s. 12, min kurs.)

Med sin kritik af den indbildske videnskabelighed og sin insisteren på ikke at „gaae videre“, men i stedet give sig en vis enfold og primitivitet i vold, som sikrer, at man opdager, at man befinder sig netop dér, hvor man gerne vil hen, er dette en højst kierkegaardsk passage. Og ligesom Kierkegaard er Heidegger tydeligvis ikke af den opfattelse, at enhver tautologi bør afvises som 'sludder'. Til gengæld kan analogien så heller ikke drives videre, eftersom den måde, hvorpå Kierkegaard/Haufniensis sammenkæder sprog og synd, nok er mere radikal, end den nostalgiske side af Heidegger ville synes om.

- 12 Det er sproget selvfølgelig, i ganske banal forstand. Vi kan altid finde på nye, aldrig før hørte eller læste sætninger. Vi kan altid danne nye ord. Men sprogets uendelighed bunder i dybere forstand i, at det, af den nævnte årsag, ikke lader sig omfatte, afgrænse, af den menneskelige tænkning – for refleksionsfilosofien er sproget *the tain of the mirror*.

- 13 Det forførende ved angsten, og ved *Begrebet Angest*, kommer jeg nærmere ind på i næste kapitel.
- 14 Undersøgelsen kaster endda perler af sig som „*Activitet-Passivitet, eller Passivitet-Activitet*“ (6, 223).
- 15 I Lukas’ tekst er den barmhjertige designet til at vække så meget antipati som muligt; var der nogen, man så ned på i Judæa på Jesu tid, var det samaritanerne.
- 16 Et andet relevant eksempel er Kierkegaards udlægning af den hjemløse Jobs ord: „Herren gav, Herren tog, Herrens navn være lovet“ (Jobs Bog, 1, 21), i en af de fire opbyggelige taler fra 1843. Om Jobs udsagn, som ikke i første omgang er henvendt til andre dødelige, skriver Kierkegaard:

„(...) dersom en Anden havde sagt det, eller dersom Job havde været en Anden, eller dersom han havde sagt det ved en anden Leilighed, da var ogsaa Ordet selv blevet et andet, betydningsfuldt, hvis det ellers var det, som udtalt, men ikke betydningsfuldt derved, *at han handlede ved at udsige det, at Udsigelsen selv var en Handling.*“ (4, 103, min kurs.)

Tilsyneladende modsiger Kierkegaard sig selv, når han straks efter skriver om dette udbrud, at „Hovedsagen var Ordets Indhold, den Tankefylde, der laae i det“ (4, 104). Imidlertid må vi slutte om ordets semantiske indhold, at det umiddelbart set er lige så tomt, som Abrahams svar til Jahve og Isak, sådan som disse responser blev behandlet i forrige kapitel. Hvad der er anledning til såvel indhold som tankefylde er altså konteksten. Og indhold, tankefylde, handling og udsigelse er med andre ord ét i denne kontekst.

Kierkegaard kunne med det citerede også synes at modsige nærværende forfatters tese om, at den etiske kommunikation drejer sig om en anerkendelse af andetheden, eftersom det i dén grad fremhæves, at Job på ingen måde kunne være en anden, end den han var. Men her bør man betænke, at Job med sit udsagn, som Kierkegaard altså vælger at fokusere på, slet ikke refererer direkte til sin egen subjektivitet. Tværtimod må han netop siges at objektivere sig selv, som én eller anden der, herren være lovet, blev givet til og taget fra. Jeg er i øvrigt Niels Nymann Eriksen tak skyldig for at have henledt min opmærksomhed på dette eksempel.

- 17 Hvilket forudsætter at han har renonceret på sin selv-nyden. Som nævnt er rehabiliteringen af Sokrates tydelig i *Begrebet Angest*. Hvor der altså lader sig fremlæse en apologi for den indirekte meddelelse, som unægteligt er godt gemt af vejen.
- 18 Denne betegnelse (cf. 6, 116 og 119) knytter den første etik til en bestemt og dermed lokal livsverden, som for eksempel den antikke græske. Men kategorien er i sig selv transhistorisk og *kunne* lige så vel relatere sig til en mere moderne livsverden, som, for eksempel i skikkelse af en vis assessor, ophøjer sin af omstændighederne betingede skik og brug til almen etik.

I det hele taget er etikken, totalt betragtet, et yderst changerende fænomen i Kierkegaards forfatterskab. Først er den den solide grundpille i andet bind af *Enten-Eller*. Så er den en fristelse i *Frygt og Bæven*. Siden kan den både optræde i selskab med det

æstetiske over for det religiøse, og – oftere – i selskab med det religiøse over for det æstetiske. Den bliver med andre ord på sæt og vis et af indre spændinger hjemsogt grænseområde, eller *confinium*, imellem det æstetiske og det religiøse. Således gør Arne Grøn i *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard* (Gyldendal 1993, s. 132-33) opmærksom på det problem, at Kierkegaard på den ene side fremhæver „den Enkelte“ som den kategori, der sætter det etiske, og den etiske opgave som den at blive sig selv, samtidig med at han, ikke mindst i *Kjerlighedens Gjerninger*, også sætter ansvaret for den anden, næsten, som fordringen. Hvorledes Haufniensis forholder sig til denne tilsyneladende apori, har jeg givet mit bud på i indeværende kapitel.

Chiasmens kors – korsets chiasmer

- 1 Der er tale om et fragment fra papirerne (IV B 1), der beretter om Johannes' filosofiske dannelse, dvs. hans indvielse i og brud med den hegeliske filosofi.
- 2 At chiasmen er af betydning for Johannes behøver man ikke tvivle længe om. Undertitlen på hans første 'selvstændige' værk, *Philosophiske Smuler*, er som bekendt „eller En Smule Philosophi“.
- 3 Dette stemmer ganske overens med, hvad jeg redegjorde for om muligheden intethed hos Haufniensis i sidste kapitel.
- 4 Aristoteles fremfører dette i niende kapitel af sin *Poetik*.
- 5 Cf. 16, 177ff. Her kan i øvrigt atter henvises til 'Lessings grav'.
- 6 Selvom det er begreberne fortvivlelse og synd, der umiddelbart er trukket i forgrunden i det andet værk, som er tilskrevet Anti-Climacus, *Sygdommen til Døden*, møder vi også her de samme temaer. *Sygdommen* er ydermere ligeledes et højt chiastisk værk. Jeg vil imidlertid i nærværende sammenhæng nøjes med at stille skarpt på *Indøvelsen*, eftersom dette værk så rigeligt tillader mig at nå frem til de pointer, som jeg forfølger.
- 7 Jeg henviser til, hvad jeg bemærkede desangående i mit tredje kapitel – og har fulgt op et par gange siden.
- 8 Se 16, 204-205 for et af de bedste eksempler.
- 9 Det kan videre bemærkes, at der ved hvert af de fire 'hjørner' af tegnet *Chi*, skrevet som majuskel, er anbragt en vandret streg på en asymmetrisk måde, hvorved den ellers så harmoniske figur indeholder et destabiliserende element. Dette gør den ikke mindre velegnet til at repræsentere de mekanismer i Kierkegaards tekst, som jeg vil søge at afdække.
- 10 Jeg refererer her til Bonde Jensens essay 'Søren Kierkegaards litteraturopfattelse og hans egen litterære praksis' fra *Jeg er kun en Digter*. Essayet har tidligere været trykt i nr. 8 af tidsskriftet *Spring* (1995).
- 11 Kierkegaard har selv givet frit løb for leg med de etymologiske muligheder, de to pseudonymers navne giver anledning til. I en optegnelse, hvor han brokker sig over,

at hans 'discipel' in spe, Rasmus Nielsen, er nået frem til, at koincidenspunktet imellem de to pseudonymer er fortvivlelse, skriver han følgende: „I en tidligere Billet mente R. Nielsen, at Coinsidents-Punktet var Forargelse. Det var nu langt rigtigere truffet, og hans ny Opdagelse er ganske simpelt en Anti-Climax“ (X, 1 A 636).

- 12 I Heinrich Lausbergs *Handbuch der Literarischen Rhetorik* (Max Hueber Verlag 1973) finder man således antimetabole behandlet under commutatio (§ 801) – altså som korsstilling, mens metabole optræder under aversio, hvor denne figur betegner det at vende sig bort fra den sag, man er i færd med at behandle (§ 848). Der er kort sagt tale om en forskel på in-versio og a-versio. At der i Ulla Albecks version, i hendes *Dansk Stilistik* (Gyldendal 1973, se side 169), ikke bliver skelnet imellem de to figurer, er besynderligt.
- 13 Jeg henviser til, hvad jeg læste mig frem til om filosofien og udødeligheden i tredje kapitel.
- 14 Noget lignende gør sig afgjort gældende hos Pascal. Således kan Paul de Man, i essayet 'Pascal's Allegory of Persuasion', som er trykt i den posthume essaysamling *Aesthetic Ideology* (Minnesota 1996), påvise, at også Pascals tekster tager udgangspunkt i simple binære modsætningspar, der bringes i et chiasmisk og reversibelt forhold til hinanden. De Man skriver:

„Many more instances could be listed in an order that would cover the thematic scale of topoi taken up in the *Pensées*, from the most trivial to the most sublime. The same structure, the same „continual reversal from pro to contra“ (...), would reappear in an endless set of variations on chiasmic crossings of binary oppositions. In the process, a wealth of thematic insights would indicate the universal effectiveness of what is a fundamentally dialectical pattern of reasoning, in which oppositions are, if not reconciled, at least pursued toward a totalization that may be infinitely postponed, but that remains operative as the sole principle of intelligibility.“ (s. 67)

Læser man lidt i Pascal opdager man dog også afgørende forskelle på ham og Kierkegaard. I det afsnit, som bærer den chiasmiske titel 'Miraklerne Tegn paa Lærens Sandhed og Læren Tegn paa Miraklernes Sandhed', undersøger Pascal således, hvorledes den religiøse doktrin, læren, og de tegn, som ledsager dennes forkyndelse, miraklerne, understøtter hinanden. I den forbindelse erkender han, at det sagtens kan være en falsk profet, der prædiker. Men heldigvis forholder det sig således, at en sådan altid vil blive afsløret, enten fordi den lære, han udbreder, åbenlyst er forkert, eller fordi hans mirakler viser sig at være falske. Men hvad så med det ultimative bedrag: hvad nu hvis hverken urigtigheden af den lære, som den falske profet formidler eller falskheden af de mirakler, han udøver, umiddelbart lader sig påvise? Om denne højst penible mulighed konstaterer Pascal, at den ikke er tænkelig i praksis, fordi „Gud skylder Menneskene ikke at vildlede dem“ (citeret efter *Pascals Tanker*, P. Haase & Søns Forlag 1928, s. 334). Videre skriver Pascal, at:

„Det er ifølge den Pligt, Gud har, umuligt, at et Menneske, der skjule sin daar-

lige Lære og kun udfolder en god, og siger sig at være i Overensstemmelse med Gud og Kirken, gør Mirakler for umærkeligt at give en falsk og spidsfindig Lære Indpas: dette kan ikke ske.“ (ibid., s. 335)

Det er således klart, at Pascal opererer inden for et teologisk paradigme, der trods den menneskelige forstands begrænsninger, som gør, at modsætninger ikke lader sig endegyldigt forsones, tillader ham at føle en fundamental tryghed. Kierkegaard ville til gengæld aldrig kunne tale om, at Gud skylder mennesket noget eller ligefrem har pligter over for det, hvorfor han ikke kunne hente samme form for fortrøstning.

15 Se specielt s. 105.

16 I *Dissemination* (Chicago UP 1981) citerer Derrida Phillippe Sollers for følgende: „S, I say, is the analytical letter, dissolving and disseminating, par excellence (...)“ (s. 362). Det er netop et sådant analytisk bogstav, en sådan falden figur, der snor sig på kryds og tværs igennem *Begrebet Angest* som dette værks „bevægende Noget“. Man kommer i denne forbindelse til at tænke på, hvorledes Sokrates i *Kratylos* bestemmer det tvetydigt rullende bogstav ‘r’, der på trods af, at det er en konsonant, har vokaliske aspekter, som bevægelsens figur (426 c-e, bd. III af *Platons Skrifter I-X*, s. 64-65). At det hvislende ‘s’ får denne funktion hos Haufniensis kunne indikere, at hans herkomst ikke er hedensk, men kristen. Det hører dog med til historien, at Sokrates får *Kratylos* til at medgive, at ‘r’ og ‘s’ ligner hinanden „med Hensyn til at udtrykke Bevægelse“ (434 d, ibid., s. 74).

17 Det chiasmisk-reversible ved Frelserens figur, som denne optræder hos Kierkegaard, fremgår tydeligt af følgende optegnelse fra papirerne, som endvidere antyder den næsten uhyggelige konsekvens i Kierkegaards forfatterskab:

„I en af mine allerældste Dagbøger (før jeg blev Candidat) staaer: Christus er en Tangent. Dette er ikke en uheldig Bemærkning. Hvad er en Tangent? Det er en lige Linie der berører Cirklen i eet eneste Punkt. Men saaledes er ogsaa det Absolute det Punktuelle.“ (X, 1 A 435, s. 278)

Dette punkt er måske intimt forbundet med det, hvor Johannes og Anti-Climacus i ‘virkeligheden’ mødes, nemlig Kierkegaards måske mest svimlende kategori (hvis det da ikke er gentagelsen), „Øieblikket“, punktet hvor det timelige og det evige skærer hinanden. Herom siger Johannes, idet han henviser til efterhånden kendt stof:

„Forargelsen er da ikke Forstandens Opfindelse, langtfra; thi saa maatte Forstanden ogsaa have kunnet opfinde Paradoxet; nei, med Paradoxet *bliver* Forargelsen *til*, *bliver* den *til*, her har vi atter *Øieblikket*, *hvorom jo Alt drejer sig* [min kurs.].“ (6, 49-50)

„Øieblikket“ sætter tydeligvis sig selv i og med paradokset. Pludseligt er det der – for den ret indstillede. Lige så pludseligt som synden. Eller ironien. Og lige så ubestemmeligt og udaterbart. Uden for tid og rum. En hypotetisk mulighed, et „Intet“, hvorom alt *drejer sig*.

18 De silentio uddyber ikke, hvorfor han, der selv gør en dyd ud af 'kun' at være digter, anlægger et sådant syn på digtekunsten. Men den opfattelse af kunstnerens rolle, som kommer for dagen, er nært beslægtet med dén, som jeg i sidste kapitel stødte på i Kierkegaards papirer. Som nævnt er en sådan opfattelse ikke ualmindelig i romantikken, sådan som det også fremgår hos Friedrich Schlegel, som i sin *Idee* 131 konstaterer, at „Alle kunstnere er offerpræster, og at blive kunstner betyder ikke noget andet end at vie sig til de underjordiske guder“ (Rösing). En art statusopgørelse over hele denne kunstnerproblematik i Tysk åndsliv har Thomas Mann foretaget i sin roman *Doktor Faustus* (Gyldendal 1992), hvor hovedpersonen, komponisten Adrian Leverkühn, giver djævelen sin sjæl i betaling for at kunne skabe det overordentlige. Leverkühn sidder netop og læser „hvad Kierkegaard skriver om Mozarts Don Juan“ (s,149), da den onde aflægger ham en visit. Undervejs i deres samtale hentyder denne til Leverkühns valg af lektüre på følgende vis:

„Hvis jeg ikke tager fejl, sad du før og læste i en bog af den kristne, der er forelsket i æstetikken? Han vidste besked og var klar over mit særlige forhold til denne skønne kunst – den allermest kristne kunst, synes han jo - *ganske vist med negativt fortegn*, ganske vist indført og udviklet af kristendommen, men fornægtet og udelukket som dæmonisk domæne - og der har du det da. Et højteologisk anliggende er musikken - ligesom synden, ligesom jeg.“ (s. 269-70, min kurs.)

Det bedrageriske „Bedrag“

- 1 VIII ,2 B 81, 22.
- 2 Det er allerede fremgået (kapitel 1, note 19), at Louis Mackay har sin naturlige plads i dette selskab. Da det citat, jeg anførte i noten, på nydeligste vis opsummerer hans læsning, og min holdning til en sådan opfattelse af *Synspunktet* her kommer for en dag, vil jeg i det følgende undlade at kommentere den videre.
- 3 I allerede omtalte artikel, 'Om begrebet ironi', s. 80.
- 4 Citeret efter essayet 'Fictions of Authority' i *The Deconstructive Turn* (Methuen 1984).
- 5 Man kan her også pege på det besynderlige faktum, at Kierkegaard i epilogens slutning foranstalter en suicidal selvfordobling ved at give ordet til sin „Digter“, til hvem det overlades at holde en posthum (tempus er datid) hyldesttale til sit ophav. Hvad Kierkegaard i realiteten opnår hermed, er at lade *Synspunktet* blive et udtryk for den kunst, Kierkegaard, som beskrevet i mit femte kapitel, mestrer bedre end de fleste: „Kunsten at skrive Efterladte Papirer“. Digterens mellemkomst vender jeg tilbage til i mit næste og sidste kapitel.
- 6 Harvard UP 1982.
- 7 Følgende passus fra Kierkegaards papirer, som diskuterer, hvorfor *Synspunktet* hel-

lere må vente til posthum udgivelse, får faktisk Erslevs, Tøjners og Norris' opdagelser til at fremstå som lidet mageløse:

„Alt det om min Forfatter-Virksomhed lader sig nu slet ikke bruge, thi det er aabenbart, at jeg blot fordybes derved i det Interessante, istedetfor at komme ud deraf, og saaledes vil det ogsaa virke paa Samtiden.“ (X, 1 A 510)

Kierkegaard overvejede endda, som modtræk og med en egen pervers logik, at udgive 'det om forfatter-virksomheden' under Johannes de silentios pseudonym (cf. X, 1 A 78)! Hvilket han opgiver, fordi „Pointen i den var jo just mit Personlige!“ Også her synes en vis reversibilitet at gøre sig gældende.

8 Cf. 'Fictions of Authority', s. 95-101.

9 Man kan her sammenligne med en passage fra *Om min Forfatter-Virksomhed*, hvor Kierkegaard i en fodnote skriver som følger: „Hele den tidligere Pseudonymitet er lavere end „den opbyggelige Forfatter“; den nye Pseudonym [Anti-Climacus, min anm.] er en højere Pseudonymitet“ (18, 64). Dette har jeg forholdt mig til. Det interessante ved det citerede er imidlertid, at „den opbyggelige forfatter“, man skulle mene måtte være Kierkegaard selv, er sat i – citationstegn! Man må konstatere, at Kierkegaard, så snart han vil udrede sit forhold til sine pseudonymer, forvandler sig fra en subjektivitetens til en citationstegnets ridder.

10 Hertil må med det samme indvendes, at de æstetiske skrifter blev udgivet under pseudonym og at pseudonymiteten først brydes med *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*; det evidente kunne således godt være mere evident. Måske kan man dog tillade sig at gå ud fra, at hele den læsende verden i Kierkegaards københavnske købstad fra første færd har været udmærket klar over, hvem der gemte sig bag pseudonymerne. Men så er det til gengæld så som så med holdbarheden af de argumenter, som påberåber sig „Incognito'et“. Endda ved vi jo fra foregående note, at der er citationstegn omkring forfatteren til de religiøse og opbyggelige taler!

11 Man mindes, hvad forfatteren af *Gjentagelsen*, Constantin Constantius, skriver om sit værk i efterskriften til læseren, at gangen deri er „invers“ (5, 190). Samt at dette forhold skyldes et ønske om, at „Kjætterne ikke kunne forstaae det“ (5, 189). Tidligere i teksten har Constantin endvidere udtalt, at den som forstår at tie – og dermed menes ironikeren – „han opdager et Alphabet, der har ligesaa mange Bogstaver som det almindelig brugelige, saaledes, at han kan udtrykke Alt i sit Tyvesprog, saa intet Suk er saa dybt, at han jo har den Latter, der svarer dertil i Tyvesproget, og ingen Bøn saa nærgaaende, at han jo har den Vittighed, der indfrier Fordringen“ (5, 127-28). I Constantins 'tyvesprog' modsvares suk altså af latter, bøn af vid. Der hersker åbenbart et permanent spændingsforhold imellem sådanne polariteter, en art væbnet neutralitet. Hvilket er et godt signalement af den chiasiske *inversio*, således som jeg har fremstillet den. Det er således ikke uinteressant, når Kierkegaard skriver, at hele 'produktiviteten' er „invers“.

12 At Kierkegaard også her har et digterisk forhold til 'sandheden' har været under luppen hos Henning Fenget; se *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*, s. 14-18.

13 Kierkegaard glemmer i denne forbindelse at nævne et andet senere æstetisk skrift, nemlig *En literair Anmeldelse*, hvilket nok skyldes, at han 'kom til' at udgive det under eget navn. Et æstetisk skrift, udgivet uden anvendelse af pseudonym, ville jo unægteligt forstyrre den symmetri, som søges etableret i *Synspunktet*. Kierkegaard er selvfølgelig opmærksom på problemet, og de naturlige indvendinger det vil afstedkomme, hvorfor han tilføjer følgende note: „Den literaire Anmeldelse af de to Tidsaldre er ingen Indvending herimod; thi deels er den jo ikke æsthetisk i Betydning af Digter-Frembringelse men kritisk, deels har den en heel religiøs Baggrund i Opfattelsen af „Nutiden““ (18, 87). Som om Kierkegaard ikke ofte nok i sine 'digterfrembringelser' havde klaget over sin samtids usselhed!

Underligt er det også, at *Afen endnu Levendes Papirer* og *Om Begrebet Ironi* forbigås i tavshed i *Synspunktet*. Forklaringen herpå kan måske findes i den første af H. H.'s *Tvende Ethisk-Religiøse Smaa-Afhandlinger*. Deri udtaler H. H., som tidligere omtalt, at martyren, for at berede vejen for sit martyrium, først og fremmest må have „været Tidens Beundring (...); han maa have været stillet saaledes, at han har havt det i sin Magt at bade sig i Beundring – men han har refuseret. Tilbageviist Beundring er i samme Øieblik absolut Lidenskab i Forbittrelse“ (15, 41). Kierkegaard mente, som det er fremgået, netop at have stillet sig således med udgivelsen af den ganske feterede *Enten-Eller*. I den fiktion om forfatter-virksomheden, som Kierkegaard er ved at fremskrive, er *Enten-Eller* altså begyndelsespunktet. Resten af forfatter-skabet er den successive refusion.

14 Men det er der sådan set ikke noget ukristeligt (eller -jødisk) i. Som bekendt krydser Jakob, Israel, sine hænder i en chiasme, da han i Ægypten giver forjættelsen videre til den yngste af Josefs to ældste sønner, Efraim, hvorved han bedrager den førstefødte, Manasse, ganske som han tidligere bedrog Isak (cf. Første Mosebog, 48, 13-20).

15 Spørgsmålet er, om Kierkegaard senere alligevel dristede sig til at sige jeg, og dermed gjorde sin spådom vedrørende sig selv til skamme, men til gengæld levede op til sin mere universelt orienterede profeti? Som eksempel vil jeg anføre følgende passus fra nr. 8 af *Øieblikket*, hvor en vis „pseudonymitet“ synes at være glemt:

„Lever der i Din Samtid Ingen, som lider for Sandhed (...) saa har Du at gjøre „Forbilledet“ saaledes nærværende, at Du kommer til at lide, som hvis Du i Samtidighed havde anerkendt Ham (Kristus, min komm.) for hvad Han er (...) Dette er den christelige Fordring. Den mildeste, mildeste Form for dette er dog vel igjen den, jeg har brugt i „Indøvelse i Christendom“, at Du da tilstaaer at dette er Fordringen, og saa henflyer til Naaden.“ (19, 273-74)

16 Jeg henviser til, hvad jeg udviklede omkring tautologien hos Kierkegaard i mit ottende kapitel, samt til at samme Kierkegaard, som jeg påpegede i mit første kapitel, kunne affærdige mulig kritik af sin disputats med ordene: „Af Drengene vil jeg ikke dømmes“.

17 At ironien er en magt, som den, der stræber efter sandfærdigt at kunne sige „jeg“, ikke endegyldigt kan besejre, fremgår af følgende optegnelse fra papirerne:

„Forholdet er ikke saaledes, at Nogen ved Differents er udelukket fra eminent at være den Enkelte og dog er det vistnok faktisk saa, at den Enkelte slet ikke lever. Dette er paa eengang det lige saa sædelige og etiske som ironiske Forhold mellem Facticitet og Idealitet.“ (VIII, 1 A 15)

- 18 Igen divergerer Johannes Climacus ikke afgørende fra Anti-Climacus. I *Efterskriften* skriver førstnævnte: Thi ingen anonym Forfatter kan listigere skjule sig og ingen Maieutiker omhyggeligere unddrage sig det ligefremme Forhold end Gud“ (9, 203). Hvor let „Gud“ ville kunne erstattes med „Søren Kierkegaard“ i det citerede er foruroligende – for at sige det mildt.
- 19 Eller, hvis man følger Blanchot, måske uafvendeligt følger af selve forfattervirksomhedens fænomenologi. I essayet 'Litteraturen og retten til døden' (jeg refererer til den danske oversættelse i *Orfeus' blik og andre essays*, Gyldendal 1994) hævder Blanchot, at forfatterens virksomhed ikke kan undgå at munde ud i en negation af alt det faktisk værende, en global negation, hvilket ikke efterlader andre autoritative instanser end forfatteren selv. Paradigmet herpå er for Blanchot Marquis de Sade, om hvem han skriver, at:

„Han er kort sagt selve negationen: hans værk er ikke andet end negationens arbejde, hans erfaring er bevægelsen af en hidsig, blodskudt negation der fornægter de andre, fornægter Gud, fornægter naturen og, i det uendelige omløb af denne cirkel, finder en nydelse ved sig selv som absolut suverænitet.“ (s. 50)

Intet tyder på at Henning Fenger har læst Blanchots essay. Så meget desto mere forbavsende er det, når han skriver:

„Lighederne mellem Kierkegaard og *marquis de Sade* er i det hele slet ikke så få. De to forfatterskaber ligner hinanden deri, at de aldrig er blevet betragtet som 100% digteriske eller fiktive (...). Begge er isolerede individer, besat af tvangstanker (...). Begge hævnedede sig på den skæbne, der havde været dem så ublid, ved at drømme og digte verdenen anderledes end den var. Begge befandt sig på det grænseområde, hvor fiktion og virkelighed støder sammen, og begge følte sig ved sammenstødet med omgivelserne som forfulgte martyrer.“ (op.cit., s. 167-68)

Hvad der for Fenger er stærkt afvigende fænomener, er for Blanchot den naturligste sag i verden! Og det er Blanchot, jeg finder mest interessant, eftersom den identifikation med den absolutte suverænitet, som han mener frister forfatteren, allerede er reflekteret som et faremoment hos Kierkegaard. Er Sokrates' „nydelse“ alligevel ikke så let at exorcere, som rehabiliteringen af ham ellers har tydet på?

- 20 Citeret efter *Memoirs of the Blind* (University of Chicago Press 1993).
- 21 Hvad Derrida skriver kan også relateres til, hvad jeg i kapitel otte nåede frem til: at „den anden Ethik“, er en etik på sprogets præmisser, hvor den anden sætter sig i mit sted og jeg i hans, samtidig med at vi forbliver fremmede for hinanden. Her er en lignende chiasm krydsen mellem personligt og upersonligt, mellem liv og død, på færde.

- 22 Læseren finder muligvis, at jeg bliver for radikal i min tolkning her. Tillad mig i så fald at henvise til analysen af „Havmanden“ i *Frygt og Bæven*, hvor man blandt andet læser: „Han vil ikke skaane sig selv for nogen Qval; thi dette er den dybe Modsigelse i det Dæmoniske, og der boer i en vis Forstand uendeligt meget mere godt i en Dæmonisk end i de trivielle Mennesker“ (5, 88). Interessant nok kan man finde ansatser til en lignende opfattelse hos Schelling. I sit skrift *Om Den Menneskelige Friheds Væsen* (Hans Reitzels Forlag 1995) skriver Schelling følgende: „Ufuldkomnheder i den almene metafysiske betydning er ikke det ondes sædvanlige karakter, da det onde ofte viser sig at være forenet med en fortræffelighed hos enkeltkræfterne, noget, der langt sjældnere ledsager det gode“ (s. 61).
- 23 C. A. Reitzels Forlag 1984.

Skriftens gave

- 1 17, 161.
- 2 X, 1 A 336.
- 3 Det kan være de Mans Rousseau-læsning som stadigvæk gør sin indflydelse gældende. Om Rousseaus bekendelser skriver de Man således i *Allegories of Reading*, at „there can never be enough guilt around to match the text-machine’s infinite power to excuse“ (s. 299).
- 4 Citeret efter essayet ‘Kierkegaards „Dagbog“’, som det kan læses i bd. I af *Denne slyngelagtige eftertid* I-III. Faktisk er der tale om et skjult citat fra *Frygt og Bæven*, hvor de silentio om Abraham skriver, at „hans Liv er som en Bog, der er lagt under guddommeligt Beslag“ (5, 71). En anelse tidligere har han i øvrigt konstateret: „hvem Gud velsigner, forbander han i samme Aandedrag“ (5, 60).
- 5 Frithiof Brandt og Else Rammel bemærker slet ikke denne kritik af økonomiske kalkulationer og betragtningsmåder i Kierkegaards tekster i deres *Søren Kierkegaard og Pengene* (Munksgaard 1935), hvor de dokumenterer, at han brugte størsteparten af formuen på at forkæle sig selv på forskellige måder, og ikke, som man en tid troede, formøblede sine penge så hurtigt, fordi han ikke ville lade dem forrente sig.
- 6 Kierkegaard kan også tale om journalisten, „der franarrer den menige Mand hans Penge for at give ham forvirrede Begreber derfor“ (X, 3 A 13).
- 7 Citeret efter den danske oversættelse i (den rædselsfuldt betitlede) *Den unge Nietzsches Lidelser* (Hovedland 1995).
- 8 Jeg citerer efter den danske oversættelse i *Parisisk Spleen* (Kælderbiblioteket nr.7, Nansensgade Antikvariat, 1986).
- 9 Cf. Derridas *Given Time: I. Counterfeit Money* (University of Chicago Press 1992), s. 150ff.
- 10 Red. Matustik og Westphal, Indiana UP 1995.
- 11 Se i denne forbindelse for eksempel behandlingen af idéen om „Tidens Fordring“ i *En literair Anmeldelse* (14, 11-15).

- 12 At fokusere på det overflødiges kategori giver igen mulighed for at påpege kontinuiteten i Kierkegaards forfatterskab. Allerede i en optegnelse fra 1840 kan man læse dette: „Det er ikke Mangel, der vækker de sande ideale Længsler hos Mennesket, men Overflødighed; thi Manglen har endnu en jordisk Skepsis i sig“ (III A 63).
- 13 Her kunne det være på sin plads at henvise til, at den eneste sande kærlighed, som Kierkegaard i *Kjerlighedens Gjerninger* tiltror de levende at kunne præstere, er kærligheden til de døde. Hans begrundelse herfor er den simple, at de døde intet som helst kan forventes at give igen, hvorfor „Den Kjerlighedens Gjerning at erindre en Afdød er en Gjerning af den *uegennyttigste* Kjerlighed“ (12, 332).
- 14 Citeret efter bd. I af *Platons Skrifter I-X*. Kierkegaard alluderer til *Apologien* allerede i sin indledning til *Synspunktet*:
- „Hvad jeg her skriver er til Orientation og til Vitterlighed, det er ikke et Forsvar eller en Apologie. Sandeligen om ellers i Intet, paa dette Punkt troer jeg at have Noget tilfælles med Socrates. Thi som hans Dæmon, da han var anklaget for og skulde dømmes af „Mængden“, han der var sig bevidst at være en guddommelig Gave, formeente ham at *forsvare* sig (...): saaledes er der i mig og i det Dialektiske ved mit Forhold Noget, som gjør mig det umuligt (...) at føre et „Forsvar“ for min Forfatter-Virksomhed.“ (18, 82)
- 15 Lars Bejerholm er i *Meddelelsens Dialektik* en af de få, som har opholdt sig ved Kierkegaards opfattelse af sproget som en guddommelig gave (cf. s. 38-48), og han refererer loyalt Kierkegaards udfald mod de skødesløse mennesker, der misbruger sproget og forvirrer begreberne. Desværre undlader han i denne sammenhæng at tage højde for Kierkegaards ironiopfattelse, hvorfor hans gennemgang bliver *for* loyal.
- 16 Hvis man opholder sig lidt ved ordet ‘ressentiment’, så betegner det, etymologisk set, *genoplevelsen* (‘re-sentiment’) af en en situation eller et forhold, som man er blevet ydmyget i. At gentagelsen spøger på denne vis, er der bestemt ironi i, når vi taler om Kierkegaard – men det er næppe der, hans elsker formodes at finde den.

Referencer

- Kierkegaard, Søren, *Samlede Værker* 1-20, 3. udg., Gyldendal 1962.
- Kierkegaard, Søren, *Søren Kierkegaards Papirer* I-XIII, 2. forøgede udgave, Gyldendal 1968.
- Kierkegaard, Søren, *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* I-II, Munksgaard 1953-54.
- *
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Kierkegaard Konstruktion af det Æstetiske*, Gyldendal 1996.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Gesammelte Schriften*, bd. 7, Suhrkamp 1973.
- Agacinski, Sylviane, *Aparté. Conceptions and Deaths of Søren Kierkegaard*, overs. Kevin Newmark, Florida State University Press 1988.
- Agacinski, Sylviane, Vi er ikke Sublime, i *Denne Slyngelagtige Eftertid*, red. Frandsen og Morsing, Slagmarks Skyttegravsserie 1995.
- Albeck, Ulla, *Dansk Stilistik*, Gyldendal 1973.
- Andersen, Lars Erslev, *Hinsides Ironi*, Skrifter fra Nordisk Sommeruniversitet 1995.
- Andersen, Vilhelm, *Tider og Typer af Dansk Aands Historie Goethe* I-II, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1916.
- Baggesen, Jens, *Asenutidens Abracadabra*, i bd. VII af *Danske Værker* I-VIII, København 1846 [1827-32].
- Baudelaire, Charles, *Le fausse Monnai*, overs. i *Parisisk Spleen*, Kælderbiblioteket nr. 7, Nansensgade Antikvariat 1986.
- Behler, Ernst, Kierkegaard's *The Concept of Irony*, i *Kierkegaard Revisited*, red. Niels Jørgen Cappelørn og John Stewart, Walter de Gruyter 1997.
- Behler, Ernst, *German Romantic Literary Theory*, Cambridge University Press 1993.
- Bejerholm, Lars, *Meddelelsens Dialektik*, Munksgaard 1962.
- Bibelen*, Det Danske Bibelselskab 1982.
- Billeskov-Jansen, F.J., *Studier i Søren Kierkegaards Litterære Kunst*, Rosenkilde og Bagger 1951.
- Blanchot, Maurice, Athenäum, i antologien *Orfeus' Blik og andre Essays*, Gyldendal 1994.

- Blanchot, Maurice, *The Writing of the Disaster*,
The University of Nebraska Press 1995 [1986].
- Blanchot, Maurice, Kierkegaards 'Dagbog', i ant. *Denne Slyngelagtige Eftertid*,
red. Frandsen & Morsing, Slagmarks Skyttegravsserie 1995.
- Bloom, Harold, Forord til David Rosenbergs *The Book of J*, Vintage Books 1990.
- Bohlin Torsten, *Søren Kierkegaards Etiske Åskådning*,
Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag 1918.
- Brandes, Georg, *Samlede Skrifter I-XI*,
Gyldendalske Boghandels Forlag 1899-1902.
- Brandt, Frithiof og Rammel, Else, *Søren Kierkegaard og Pengene*,
Munksgaard 1935.
- Butler, Judith, *Bodies that Matter*, Routledge 1993.
- Bøggild, Jacob, Ironiens Kategoriske Imperativ, i *Struktur, Ironi og Psykologi*,
red. Jacob Bøggild, Roskilde 1997.
- Cappelørn, Niels Jørgen, m.fl. (red.), Kommentarbånd til bd. 1 af
Søren Kierkegaards Skrifter, Gad 1997.
- Caputo, John D, Instants, Secrets and Singularities, i ant. *Kierkegaard in Post/*
Modernity, red. Matustik og Westphal, Indiana University Press 1995.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, Athlone Press 1983.
- Derrida, Jacques, Aphorism Countertime, i antologien *Acts of Literature*,
red. Derek Attridge, Routledge 1992.
- Derrida, Jacques, *Spurs. Nietzsche's Styles*, The University of Chicago Press 1979.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx*, Routledge 1994.
- Derrida, Jacques, *The Gift of Death*, The University of Chicago Press 1995.
- Derrida, Jacques, *Given Time: I. Counterfeit Money*,
The University of Chicago Press 1992.
- Derrida, Jacques, *Memoirs of the Blind*, The University of Chicago Press 1993.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, The Chicago University Press 1981.
- Derrida, Jacques, *Memoires for Paul de Man*, Columbia University Press 1989.
- Fenger, Henning, *Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder*,
Odense Universitetsforlag 1976.
- Garff, Joakim, *Den Søvnløse*, C.A. Reitzels Forlag 1995.
- Geismar, Eduard, *Søren Kierkegaard*, København 1927-1928.
- Gonzales, Dario, On Kierkegaard's Concept of 'Madness', i *Kierkegaard Studies*.
Yearbook 1996, red. Niels Jørgen Cappelørn og Herman Deuser,
Walter de Gruyter 1996.
- Grunnet, Sanne Elisa, *Ironi og Subjektivitet*, C.A. Reitzels Forlag 1987.
- Grøn, Arne, Kærlighedens Gerninger og Anerkendelsens Dialektik, i
Dansk Teologisk Tidsskrift, 54. årg., Anis 1991.
- Grøn, Arne, *Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard*, Gyldendal 1997.
- Grøn, Arne, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Gyldendal 1993.

- Hamann, Johannes Georg, *Sämtliche Werke*, bd. II, Verlag Herder 1950.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1970-71.
- Heiberg, Johan Ludvig, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*, København 1833.
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag 1959.
- Henriksen, Aage, *Kierkegaards Romaner*, Gyldendal 1969.
- Himmelstrup, Jens, *Terminologisk Ordbog*, Gyldendal 1962.
- Hirsch, Emanuel, *Kierkegaard Studien*, Verlag C. Bertelsman 1933, genudg. Topos Verlag 1978.
- Hirsch, Emanuel, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie, i antologien *Materialien zu Hegels Phänomenologie*, red. Fulda & Heinrich, Suhrkamp 1973.
- Holm, Isak Winkel, Hvordan læse Kierkegaard æstetisk, i *K & K* nr. 83, Medusa 1997.
- Holm, Isak Winkel, Kysset og Billedet, i *Ny Poetik* nr. 7, Odense Universitetsforlag 1997.
- Høffding, Harald, *Søren Kierkegaard som Filosof*, Gyldendalske Boghandels Forlag 1892.
- Høffding, Harald, *Den Store Humor*, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1916.
- Jensen, Jørgen Bonde, *Jeg er kun en Digter*, Babette 1996.
- Jørgensen, Steffen, Metaforen som Interaktion. I.A. Richards, M. Black, Lakoff & Johnson, i *Kultur og Klasse* 78, Forlaget Medusa 1995.
- Koch, Carl Henrik, *Kierkegaard og 'Det Interessante'*, C.A. Reitzels Forlag 1992.
- Lacoue-Labarthe, Phillipe og Nancy, Jean-Luc, *The Literary Absolute*, State University of New York Press 1988.
- Lausberg, Heinrich, *Handbuch der Literarischen Rhetorik*, Max Hueber Verlag 1973.
- Lyotard, Jean-Francois, *Om det Sublime*, Akademisk Forlag 1993.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Dover Publications 1959.
- Mackey, Louis, *Points of View: Readings of Kierkegaard*, Florida State University Press 1986.
- Man, Paul de, *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press 1996, foredraget overs. af Claus Schatz-Jakobsen, i *Passage* nr. 17, Aarhus Universitet 1994.
- Man, Paul de, *Blindness and Insight*, Minnesota University Press 1993
- Man, Paul de, *Allegories of Reading*, Yale University Press 1979.
- Man, Paul de, *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press 1984.
- Mann, Thomas, *Doktor Faustus*, Gyldendal 1992.
- Melberg Arne, *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press 1995.
- Miller, J. Hillis, *Fiction and Repetition*, Harvard University Press 1982.

- Müller, Paul, *Søren Kierkegaards Kommunikationsteori*, C.A. Reitzels Forlag 1984.
- Nietzsche, Friedrich, *Moralens Oprindelse*, Det lille Forlag 1993.
- Nietzsche, Friedrich, *Den unge Nietzsches Lidelser*, Hovedland 1995.
- Norris, Christopher, *The Deconstructive Turn*, Methuen 1984.
- Oliver, Kelly, *Womanizing Nietzsche*, Routledge 1995.
- Ordbog Over Det Danske Sprog*,
Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1919-1954.
- Pascal, Blaise, *Pascals Tanker*, P. Haase & Søns Forlag 1928.
- Pepper, Thomas, Abraham: Who Could Possibly Understand Him?, i
Kierkegaard Studies. Yearbook 1996, red. Niels Jørgen Cappelørn og
Herman Deuser, Walter de Gruyter 1996.
- Platons Skrifter I-X*, overs. af Carsten Høeg og Hans Ræder,
C.A. Reitzels Forlag 1932.
- Poole, Roger, *The Indirect Communication*, The University Press of Virginia 1993.
- Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*,
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1956.
- Rosiek, Jan, *Figures of Failure*, Aarhus University Press 1992.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Om Den Menneskelige Friheds Væsen*,
Hans Reitzels Forlag 1995.
- Schlegel, Friedrich, *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe I-XIX*,
Verlag Ferdinand Schöningh 1959-79.
- Schlegel, Friedrich, diverse fragmenter oversat af Ole Egeberg i *Passage* nr. 17,
Aarhus Universitet 1994.
- Schlegel, Friedrich, diverse fragmenter oversat af Lilian Munk Rösing, i
Den Blå Port nr. 36, Rhodos 1996.
- Scopetea, Sophia, *Kierkegaard og Græciteten*, C. A. Reitzels Forlag 1995.
- Thielst, Peter, *Livet Forstås Baglæns - Men Må Leves Forlæns*, Gyldendal 1994.
- Thulstrup, Maria Mikulova, *Kierkegaard, Platons Skuen og Kristendommen*,
Munksgaard 1970.
- Tøjner, Poul Erik, Om Begrebet Ironi, i *Kritik* 81, Gyldendal 1987.